



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

Schriften

herausgegeben

von

Institute zur Förderung der israelitischen Literatur

unter der Leitung

von

Dr. Ludwig Philippson in Bonn.

Dr. A. M. Goldschmidt in Leipzig.

Dr. L. Herzfeld in Braunschweig.

Zehntes Jahr: 1864 — 1865.

Fürst, Geschichte des Karäerthums. 900 — 1575 der gew. Zeitrechnung.

Leipzig,

Oskar Reiner.

1865.

Geschichte

des

Karäerthums.

Von 900 bis 1575 der gewöhnlichen Zeitrechnung.

Eine kurze Darstellung
seiner Entwicklung, Lehre und Literatur,

mit den dazugehörigen Quellennachweisen

von

Prof. Dr. Julius Fürst.

||

vi. 23

Leipzig,

Decker & Co.

1865.

P. M. 175
K3F:
v. 2

2000

Er. Excellenz

dem Königl. Sächs. Staats-Minister

Herrn Dr. von Falkenstein,

**Minister des Kultus und öffentlichen Unterrichts,
Großkreuz u. u.**

in ausgezeichnetster Hochachtung

gewidmet

— II —

Verfasser.

V o r w o r t.

Mit Vertrauen auf nachsichtige Beurtheilung übergebe ich auch diesen zweiten Theil meiner „Geschichte des Karäerthums“ dem Publikum, welches den Forschungen der Kulturgeschichte einen empfänglichen Sinn entgegenbringt. Die wohlwollende Aufnahme der Leser ist der treibende Geist, welcher den Forscher in die dunkeln Schächte der verborgenen Vergangenheit begleitet, damit er in angestregten Geistesarbeiten das Erz der geschichtlichen Entwicklung aus Licht hole. Mußte schon der erste nur 150 Jahre umfassende Theil dieser Geschichte (750 — 900) ein gewagter und kühner Versuch genannt werden, da er zum ersten Mal die zerstreuten, verworrenen, kaum enträthselbaren, in seltenen Handschriften erhaltenen Bemerkungen zu einem pragmatischen Geschichts-Gebilde aufgebauet hat, so ist dies bei dem hier gebotenen zweiten Theil, der einen Zeitraum von fast sieben Jahrhunderten darstellt (900 — 1575), umsomehr der Fall. Nicht nur daß das geschichtliche Bild der literarischen und religiösen Kultur der Karäer im Laufe der sieben Jahrhunderte aus mühsam und mühsam herbeigeschafften Steinen zusammenzusetzen war, mußte jeder einzelne Stein dieser Mosaik-Bilder, jede verstreute, kaum lesbare Notiz vorerst enträthsel werden, bevor sie zum Bilde verwendet werden konnte. Es kann natürlich nicht anders sein, als daß dieser erste Versuch einer Geschichte des Karäerthums unvollkommen und lückenhaft ausfiel, da zu der Verwirrenheit und Räthselhaftigkeit der erhaltenen Notizen noch die Seltenheit und Unzugänglichkeit derselben hinzukam. Erst in der neueren Zeit ist es der Bemühung des Karäerhauptes Firk-

witsch gelungen, eine karäische Handschriften-Sammlung zusammenzubringen und durch seinen rabbanitischen Freund Pinsker sie für die Entwicklungsgeschichte des Karäerthums nutzbar zu machen. Allein die Sammlung wie die Rubricirung ist noch bei den primitivsten Anfängen und von einem Vorrath des geschichtlichen Materials, sowie von einem kritischen Verständniß desselben kann noch kaum die Rede sein. Pinsker ist in seinen Forschungen über das karäische Schriftthum, die besonders in archäologischer Beziehung von Werth waren, der Wissenschaft leider durch den Tod entrissen worden. Er ist am 29 October 1864 zu Odeffa verstorben. Dieses Werk, in welchem er noch zu Osterem als lebend aufgeführt ist, mag zugleich ein schlichtes Denkzeichen der Erinnerung an sein so verdienstliches Schaffen sein.

Der bejahrteste unter den jetzigen durch wissenschaftlichen Sinn hervorragenden Karäern ist der zweiundachtzigjährige Firkowitsch. Derselbe hat soeben in Rahira mehrere hundert Handschriften erworben, welche aus den ersten Zeiten der Karäergeschichte stammen, häufig Autographien sind und die er, wie seine erste Handschriften-Sammlung, ebenfalls der Kaiserlich-Russischen Bibliothek übermitteln wird, damit sie für die Karäergeschichte von berufenen Gelehrten benutzt werden. In jedem Falle ist weder die Kenntniß vom Umfange des Schriftthums noch eine historische Benutzung desselben zur Zeit vorhanden und ich hatte bei meiner Arbeit die ganze Mühewaltung eines ersten Versuches.

Die Geschichte des Karäerthums wird hier wohl zum ersten Mal als Bruchstück der Geschichte des Judenthums, als Beitrag zu seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung angesehen, gewährt aber auch, als an sich berechtigt, für die religiöse und literarische Erkenntniß ein hohes Interesse. Die protestirenden Karäer haben als Epigonen der Sadukäer ebenso ihre Mission dem Judenthume gegenüber, wie die Juden den andern Religionen gegenüber. Als Männer der Schrift protestirten jene gegen den Wust rabbanitischer Satzungen, gegen den Talmud und die Tradition und nöthigten die „Männer der Ueberlieferung“, die Philosophie in den Kreis der Theologie zu ziehen und die Uebermacht der Satzungen zu beschränken. Die Juden stehen seit fast zwei Jahrtausenden auf der Hochwart, um das Einbringen heidnischer Elemente in die Töchterreligionen zu wehren. Auch als bloße Sekte, als Protestanten des Judenthums, haben die Karäer etwas Lehrreiches. Ihre Geschichte zeigt

uns, wie eine religiöse Partei, wenn sie, von einer im Grunde richtigen Idee geleitet wird, die Wissenschaft und die Philosophie als Ferment zu Hilfe ruft, sich lange flüchtig und fortschreitend erhält und wächst, hingegen, wenn sie sich mit dieser Idee isolirt und von der Wissenschaft und der Philosophie abschließt, verknöchert und in anderen religiösen Parteien untergeht. Die Karäer repräsentiren dieses Schauspiel. Durch solche Isolirung sind sie im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte verkommen, zum großen Theile im Islam und im Rabbinismus untergegangen und nur noch als Reste in Laurien und als jüdische Sekte in der Arim vorhanden, da die sporadischen kleinen Gemeinden in Bessarabien, Konstantinopel, Rakva, Jerusalem u. s. w. nicht in Betracht kommen können. Kaum kennt der eine oder andere Karäer die Geschichte und das Schriftthum seiner Altvordern; der Anblick dieser verkommenen Reste bietet ein trauriges Bild dar. Wie ganz anders erscheint das Bild, welches die alte Geschichte des Karäerthums uns vorhält! An den Ufern des Euphrat und Tigris um 750 d. g. Z. hervorgetreten, verbreitete sich das Karäerthum von dieser Geburtsstätte aus schnell theils über Persien, Irak, Afghanistan, Syrien, Palästina, Aegypten, Nordafrika bis Spanien, theils nach den kaukasischen Ländern Armenien, Daghestan, Grusien, Arim, Bessarabien und nach dem byzantinischen Reiche, wo es in Begeisterung für seine antirabbanitische Idee die Wissenschaft und die Philosophie zu Bundesgenossen gewählt hatte. Die karäischen Lehrer, welche die ersten Erregeten, Sprachkundigen, Religionsphilosophen und Jünger der externen Wissenschaften gewesen sind, würden den Rabbinismus ganz verschlungen haben, wenn letzterer sich nicht aufgerafft und selbst diese Studien in seinen Kreis gezogen hätte. Dadurch daß der Rabbinismus dies gethan, besiegte er das Karäerthum, welches, als es sich durch Isolirung und Abweisung der Bundesgenossen zu erhalten meinte, zu einer unbedeutenden jüdischen Sekte herabsank.

Bei meiner geschichtlichen Darstellung ist auf das Schriftthum der Karäer schon darum die meiste Sorgfalt verwendet worden, weil dafür noch das meiste Material vorhanden ist, während Notizen über das politische und sociale Leben noch erst durch Auffindung alter Handschriften und Denkmäler gesammelt werden müssen. Eine Schilderung der karäischen Epoche des Ver-

fallens von 1570 — 1860, über die jetzigen Zustände der tatarischen Gemeinden in Rußland, mußte ich mir einstweilen vorbehalten.

Ueber das Citiren von Pinsker's *Sikute Radmonijot* und vom Leydener Kataloge sowie über die Transcription der arabischen Namen und Büchertitel erlaube ich mir Folgendes zu bemerken. Pinsker's Buch ist unter Lit. citirt, wo L. Text, A. Anhänge bedeuten, da das betreffende Buch eine doppelte Paginirung hat. Die Leydener Bibliothek war bis jetzt die reichste an tatarischen Handschriften und ich citire diese Handschriften oder aus denselben nach dem Leydener Katalog von 1855. Bei der Transcription des Arabischen, das in den Handschriften nur mit hebr. Lettern vorkommt, habe ich mich der vulgären Schreibung und Aussprache bedient und die Nunation, welche dem arabisch schreibenden Hebräer unbekannt war und auch im Vulgär-Arabischen fehlte, absichtlich weggelassen.

So möge denn auch dies Buch mit Wohlwollen beurtheilt und aufgenommen werden! Der Verfasser sendet es mit dem Wunsche hinaus, daß es diejenigen zu weiteren Forschungen anrege, welche durch Fähigkeit und Quellen unterstützt, von der Bedeutung solcher Studien durchdrungen sind.

Krippig, Februar 1865.

Fürst.

Geschichte des Karäerthums.

Eine kurze Darstellung
seiner Entwicklung, Lehre und Literatur.

Dritter Abschnitt.

Die Saadjanischen Zeiten des Kampfes.

Erstarkung des Rabbinismus um 900. Ausbreitung, Thätigkeit und Concentrirung der Karäer in der Lehre. Die 2 Hochschulen Sora und Anbar werden wieder Mittelpunkte der lit. rabbanit. Kultur. Trübsamer Zustand beim Beginn der Epoche (Mythik). Lit. Zustände der Rabbaniten. Drei bessere Werke. Die Sche'iltot des Acha aus Schabätha. Das Buch der Palacha's v. Jehudaï (Pesukot oder Rejubot). Das Buch der großen Palacha's von Simon Kijära in Bagda (c. 900) und Kritik desselben. Haja ben Dawid und seine Schrift gegen die Karäer (897). Isaaq Rappäha. R. Chajja. Die Berührung mit den Karäern. Ibn Koreisch, Ben-Afcher, Ben-Naftali, das Masora-Buch Aclah we-Aclah. Jusuf Ibn Gorgon um 900. Abu Jakob Jéhal ben Suleimän el-Israëli. Dunasch b. Tamim. Jachja ben Sakarija el-Kätib. Lit. Zustände der Karäer um 900. Das Auftreten Saadja's als ersten Gegners der Karäer. Seine Schriften in Fajjam. Arabische Bibelübersetzung. Arabische Commentare. Sprachwissenschaftliche Arbeiten. Allgemeine antiskaräische Schriften und Saadja's Kitäb el-'Arajet. Kitäb el-'Ibbär. Kitäb el-Schra'. Die 7 polemischen Schriften Saadja's gegen kar. Persönlichkeiten, verf. in Fajjam. 1. Streitschrift geg. Rahawendi (900). 2. Streitschrift gegen Anan (914). 3. Streitschrift gegen Samuel Ibn Sa'awlja (915). 4. Streitschrift gegen Chäwi el-Balkhi (918). 5. Streitschrift gegen die Ananiten (919). 6. Streitschrift gegen Abu el-'Dra Ibn Sitäa (922). 7. und letzte Streitschrift geg. Ben-Jerochim (926) in 19 Abschnitten. Geist der 7 Streitschriften und der andern Werke Saadja's. Principien der Saadjanischen Hermeneutik gegen das Karäerthum. Musterung der kar. Gegner Saadja's v. 910—942 u. v. 942—950: 1. Abu-'Ali Hassan (Jeset) el-Zewl el-Bagri (ben Ali), dessen Streitschrift geg. Saadja (910) u. dessen Buch der Gebote. 2. 'Ali ben Hassan (920). 3. Hassan ben Maschich (930). Aus der Geschichte desselb. n. Seine 4 Schriften. 4. Abi el-Chasib el-Sibli

aus Rußland. Abu Salâh Lâbit in Persien. Abu Sahl Maglisch als kar. Schriftsteller. Abu Jakub Is'haq ben Sahlâl. Jeschua (Kurfân) ben Dâwud Ibn Sa'adel el-Hiti. Drei berühmte kar. Persönlichkeiten und Schriftsteller. Abu Jusuf Jakub el-Musak. Die Karäer dieser Zeit als Exegeten, Philosophen, Gelehrten u. s. w. 1. Abu Jakub Jusuf ben Ibrahim el-Bazir aus Rai. Mansûr Ibn Is'haq. Die zahlreichen Schriften el-Bazir's. Kitâb el-Muchâwâl. Kitâb el-Mansûri. Saadja ha-Rafi. Josef el-Bazir's Leben und Schriften. Charakteristik desselben. 2. Salmon ben Jerochim. Sein Leben und seine Wanderungen. Seine drei ältesten Schriften. Seine exegetischen, philosophischen und dogmatischen Schriften. 3. Sahl ben Maglisch el-Imâm. Sein Leben und seine Schriften. Sahl als Propagandist des Karäerthums; sein oratorisches Talent. Die neue Phase nach dem Tode Saadja's (942). — Geringere Lehrer und Schriftsteller. Jakob ben Rose Tamani. Abu Jakub ha-Some. Dâwud el-Karamasî. Menachem ben Michaël ben Josef. Der Rabbanite Ibn el-'Alâi. Die schriftstellerischen Arbeiten und die Thätigkeiten derselben. Der Religionsphilosoph Menachem Obizni, sein Leben und seine Arbeiten. Die Karäer-Gemeinden in Alexandrien und Kasira. Dawid ha-Babli ben Merwân el-Mufammea. Ausführliches über sein Leben. Seine schriftstellerische Thätigkeit.

900—950.

1. Im ersten Viertel des zehnten Jahrhunderts erstarkte der Rabbinismus in einer hervorragenden Persönlichkeit so sehr, daß der Kampf gegen die Propaganda der karäischen Spaltung aufgenommen werden konnte, wie am Schlusse des vorigen Abschnittes angedeutet wurde. Seit anderthalb Jahrhunderten (750—900) drohte das Karäerthum, den im einseitigen Talmudismus versunkenen Rabbinismus zu verschlingen. Die jugendliche Kühnheit und Mühsigkeit der Karäer, ihre bessere Kenntniß der hebräischen Sprache, ihre vernunftgemäßere Schriftauslegung, ihre philosophische Erforschung des Judenthums, namentlich ihr Studium aller damals unter den Arabern bekannten Wissenschaften verschafften ihnen in allen Gemeinden der Diaspora Ansehen und Uebergewicht. In dem kurzen Zeitraum von anderthalb Jahrhunderten waren bereits karäische Gemeinden in den beiden Irak, in Arabien, Chorasan, Herat, Tabaristan, Farsistan, Nischabur, Ahwas, Rai, Syrien, Palästina, Aegypten, Nordafrika, Armenien und Kaukasien. Die begeisterten Sendboten der Karäer zogen in die fernsten jüdischen Ge-

meinden, um für die neue Reform zu gewinnen; ihre Prediger wußten die Massen für das Karäerthum zu fanatisiren, und um das Volk anzuloden schrieben sie nicht wie die Rabbaniten in neuhebräischer, talmudischer oder aramäischer Sprache, sondern in dem Idiom des Volks im Reiche des Islam, in arabischer Sprache. Die Bannstrahlen, welche die Synagoge gegen die Karäer geschleudert hat, die Strafen an Geld und Leib, welche durch die Rabbaniten mit oder ohne Beihilfe der islamitischen Macht gegen dieselben verhängt wurden, haben die karäischen Genossenschaften noch mehr gekräftigt und geeinigt, wie meistens die Verfolgungen ein solches Ergebnis darbieten. Mit dem Jahre 900 trat aber ein Wendepunkt in der karäischen Entwicklung ein. Die schranken- und maßlose Zerklüftung im Karäerthum, durch die Bildung mannigfacher Systeme, Schulen und Sekten veranlaßt, mußte mit Entstehung kenntnisreicher rabbanitischer Gegner einer Concentration Platz machen und eine neue Epoche in der Geschichte des Karäerthums erstehen lassen. Der polemische Schriftenwechsel zwischen Rabbaniten und Karäern, welcher vor nun ab an die Stelle der rohen Streitigkeiten trat, mußte nothwendig das Karäerthum veranlassen, manche Ausschreitungen seiner Anhänger, wie die Chawiel-Balkhi's, Abu el-Dawendi's, Abu Suweid's und Anderer, zu verleugnen, um dem Rabbinismus gegenüber nur das festzuhalten, was seiner Ansicht nach zu vertheidigen war. In gleicher Weise wurde der Rabbinismus genöthigt, dem Karäerthum gegenüber die buchstäbliche Auffassung der talmudischen Agada's, das stark verbreitete Schriftthum der jüdischen Mystik und die naiven kindlichen Ansichten über Gott, Engel und Wunder abzuweisen. Um jedoch diese mit 900 beginnende neue Epoche richtig zu würdigen, ist es nöthig, eine Ueberschau der religiösen und literarischen Kultur der Juden um diese Zeit zu geben; dann erst wird man den 3. Abschnitt in der geschichtlichen Entwicklung des Karäerthums begreifen. Diese Ueberschau hat sich nothwendig theils auf die religiöse und literarische Kultur der Rabbaniten zu erstrecken, insofern die Hochschulen zu Sora und Abar die Ausgangspunkte bildeten, theils auf die religiöse und literarische Kultur der karäischen Genossenschaften.

2. Die religiösen und literarischen Mittelpunkte des rabbanischen Judenthums waren die Hochschulen zu Sora und Anbar (Pum-Babita), deren Rektoren (Gaonen) durch ihre Gutachten und Entscheidungen das gesellig religiöse Leben und Handeln für die entferntesten Gemeinden der Diaspora normirten. Diese zwei Hochschulen, gegen welche Ben Zeroschim und seine Nachfolger so sehr erbittert waren, daß sie dieselben mit den zwei Weibern in der Vision des Secharja (5, 9—11) verglichen, welche das Sündenmaaß nach Babel getragen und dort einen dauernden Wohnsitz genommen, waren auch Mittelpunkte der literarischen Kultur. Aber gerade um 900 und im ersten Viertel des zehnten waren beide Hochschulen im Verfall. Die Rektoren der Anbar'schen Hochschule (Häja ben Dawid 890—897, Rimoj 897—906, Jehudaï ben Samuel 906—917, Rohen Zedel II. 917—936) waren nicht einmal talmudische Autoritäten; ohne Ansehen bei der Diaspora haben sie den Eifer für das Talmudstudium nicht zu erhalten vermocht und dadurch dem Einflusse des Karäerthums Vorschub geleistet. In noch größerem Verfall befand sich die Hochschule von Sora. Ihre Gaonen von 896—928 (Häja ben Nachschon 896—906, Hillaï 906—914, Jakob ben Natronaï 914—926, Jom-Elchob Rahana 926—928) verdunkelten den alten Glanz der Hochschule so sehr, daß man zum ersten Male sogar nach dem Auslande sein Augenmerk richten mußte, um eine geeignete Persönlichkeit für das Gaonat (Saadja) zu finden. Bei solchen verdunkelten Zuständen an den Hochschulen, welche sonst würdige Mittelpunkte der geistigen jüdischen Kultur gewesen waren, konnte natürlich ein gesundes literarisches Leben sich nicht entwickeln. Die ganze Schriftstellerei hatte sich auf Erklärungen dunkler Stellen im Talmud nach Ordnung der Traktate (Nachschon), auf Abhandlungen über rituelle Gegenstände und selten auf Erklärung dunkler Wörter im Talmud in geschichtlicher und antiquarischer Hinsicht nach alphabetischer Ordnung (Bemach I.) erstreckt. Auf den Talmud bezog sich auch die scheinbar andern Gebieten zugewandte literarische Thätigkeit, wie die Chronologie der talmudischen und hebräischen Epoche (Seber Lannaïm we-Amoraïm), die Anlegung einer Gebetordnung (Rohen Zedel I.), oder Zusammenstellung aller talmudischen Sagun-

gen und aller Bräuche der Hochschulen in Bezug auf Gottesdienst und Gebet nebst normirter Fassung der Andachten und religiösen Dichtungen (*Amram*), sowie die Bearbeitung einer talmudischen Methodologie. Selbst die Kalendertunde, obgleich mit dem Ritus eng zusammenhängend; fand nur höchst unvollkommene und ärmliche Bearbeitung (*Nachschn*). Wenn sich die officiellen Vertreter des Judenthums wirklich schriftstellerisch betheiligten, was übrigens in der erwähnten Zeit fast gar nicht oder selten vorkam, so geschah es lediglich im Dienste des Talmudismus und der orthodoxen Observanz. Die zahlreichen gutachtlichen Bescheide, welche die Gaonen der zwei Hochschulen auf Anfragen entfernter Gemeinden ausfanden, ihre decisiven Gutachten an die Gemeinden Spaniens (*Lucena*) und Frankreichs (*Rathronaï I.*, *Amram*), Nordafrika's (*Reirawän*) und Aegyptens, bewegten sich im beschränkten Kreise des Talmudismus, ohne auch nur eine Ahnung von einem wissenschaftlichen Bewußtsein zu verrathen. Wohl liegt eine große indirekte Bedeutung in der Gutachten-Literatur der Gaonen, wohl birgt sie manche Aufklärung in sich für die jüdische Kulturgeschichte der ersten vier Jahrhunderte nach Abschluß des Talmuds, aber für eine freie literarische Kultur bietet sie nichts dar. Wohl pflegten und hegten die Hochschulen, im Gegensatz zur damaligen Kirche, eine hohe Sittlichkeit und Ehrlichkeit, wahre Frömmigkeit und Einfalt, jedoch der Glanz des wissenschaftlichen Lebens und Strebens fehlte und es wurde dem Karäerthums leicht, die Gebrechen des rabbanitischen Judenthums bloßzulegen. Den neuen Forschungen der Karäer hatten sich die Würdenträger der talmudischen Gelehrsamkeit verschlossen und diese Erstarrung nährte den Aberglauben und die geistige Finsterniß.

3. Neben dem Verfall eines lebendigen Talmudstudiums um 900 hatte noch der Aberglaube und die Mystik in den Hochschulen Platz gewonnen und das auf diesem Gebiete wuchernde Schriftthum, von den Trägern des Judenthums adoptirt, mußte bei den Karäern Gegenstand des Spottes werden. Der Glaube an die Existenz der Dämonen, der bösen Geister (*Sar-Schalom*), an die wunderbare Macht, sich unsichtbar zu machen, an die Möglichkeit, die fernsten Räume zu überspringen (*Rathronaï*), an Geisterbe-

schwörungen und an Wunderkraft der Amulette war an den Hochschulen heimisch¹ und verbreitete sich von da in die Gemeinden Palästina's, Afrika's und des Abendlandes. Seit fast zwei Jahrhunderten vor unserer Periode schlichen sich mystische Schriften ein, die fälschlich alten berühmten Namen zugeschrieben wurden und so den geistesarmen Lehrern in der kritischen Zeit Ehrfurcht einflößten. Das Buch Otissot (über die Geheimnisse der hebräischen Buchstaben) des Rabbi Akiba, die großen und kleinen Hüllen (Gechalot) des Rabbi Jischmaël, die ungeheuerlichen Messungen Gottes in dem Buche Schi'ar Romah, das Buch Chanoch (Enoch) und das der Jubiläen, die drei Werke Jafschar, Charba de-Mosche, Nafsa Rabba u. A., deren der Gaon Haja gedenkt², haben nicht wenig zur Verfinsternung der Geister beigetragen und der Verpottung von Seiten der Karäer Nahrung gegeben. Einen Stützpunkt hatte die umfangreiche mystische Literatur, ganz abgesehen von ihrem häufig nichtjüdischem Ursprunge, in den ungeheuerlichen und seltsamen talmudischen Agada's, welche bis 900 in ihrer Buchstäblichkeit gesagt wurden. Durch die Agada erhielten die lästerlich sinnlose Auffassung Gottes, sowie die Vorstellung von Himmelfahrten, die Engellehre, das ganze mystische Schriftthum und die theoretische und praktische Geheimlehre eine bedeutende Förderung, da man sich um diese Zeit nicht dazu erheben konnte, die talmudischen Wunder-Agada's ganz abzuweisen oder symbolisch und rationalistisch zu deuten. Es war daher kein Wunder, daß die Karäer, wie Ben Jerochim, Sahl, Jefet u. A., die talmudischen Agada's zum Gegenstande ihrer Angriffe wählten und dadurch gegen den damaligen Rabbinismus kämpften.

4. Unter den unfruchtbaren und unwissenschaftlichen literarischen Arbeiten der Rabbaniten bis 900 verdienen aber drei Werke, welche wenigstens den Anlaß zu einer bessern schriftstellerischen Thätigkeit abgaben, einer besondern Erwähnung. Das erste dieser Werke ist das von Acha aus Schabächa³, dem Schüler des Samuel Resch-Kalla⁴, in Palästina unter dem Namen Scheëltoth, das heißt Halachische Lehrsätze, um 755 geschrieben⁵. Die Scheëltoth bestehen aus 175 Vorträgen über den Pentateuch nach den 175 Sidra's der Palästinenser vertheilt;

dazu kommen 16 Festvorträge (Scheöltä's), so daß die Gesamtsumme von 191 Nummern sich so vertheilt, daß auf Genes 35, auf Exodus 41, auf Leviticus 60, auf Numeri 27 und auf Deuteronomium 25 kommen. Jede Nummer dieser Scheöltot besteht. Aus einem halachischen Lehrsatze (Scheöltä), der zwar aus dem Talmud geschöpft, jedoch selbstständig formulirt ist und in selbst gewählter Sprache kurz und bündig vorgetragen wird. Diesen Lehrsätzen, die gleichsam eine Art Mischna's bildeten, folgen talmudische Ausführungen, welche die Lehrsätze theils erläutern, theils mit den eigenen Worten des Talmuds discussiv fortführen. 2. Aus einem Gutachten, d. h. aus Anfrage und Beantwortung, beide in eigenhümlicher und in abweichender Sprache formulirt. 3. Aus einem wirklichen Vortrage von Halacha und Agada, wörtlich aus Talmud und Midrasch genommen und durch eulogische Formeln eingeleitet. 4. Aus einer Derascha, die eine halachische Talmudstelle zur Aufschrift nimmt und dann nach der Weise des Midrasch zur Agada übergeht. Das Werk, welches wahrscheinlich aus wirklichen Vorträgen hervorgegangen ist, gehört zwar seinem Ziele nach zu den halachischen und agadischen Compendien, aber der halachische und agadische Stoff ist in freier Weise ausgewählt und folgt weder dem Talmud noch dem Midrasch schrittweise.

5. Das zweite erwähnenswerthe Werk ist das Buch der Halacha's (Sefer ha-Halachot) von dem jordanischen Gaon Jehudai ben Rachman, der von 759—762 als Rektor der Hochschule zu Sora fungirte. Dieses Buch der Halachot, welches wegen seiner Bestimmung für die praktische Entscheidung auch Halachot Pesukot oder Rejubot genannt wurde⁷, ist ein Compendium des Nützlichsten und Brauchbarsten aus den halachischen Bestimmungen des Talmud und der kleinen nachträglichen Traktate, nach dem Stoffe geordnet⁸. Es wurde nicht nur bis in's 13. Jahrhundert hinein von einem andern ausführlicheren Compendium, welches viel später erschienen war, genau unterschieden⁹, sondern muß auch noch lange als besonderes Werk vorgelegen haben, mit oder ohne Bezeichnung des Autors¹⁰. In jedem Falle war die Idee zu einem solchen Werke, wie bei dem Verfasser der Scheöltot, schon aus der früheren Saborder-Periode bekannt, da wohl schon damals der-

artige Kompendien angelegt worden sind. Denn die Umfänglichkeit der mündlichen Lehre und die weitläufige Ausbildung derselben drängte zur Ausarbeitung solcher Kompendien für den praktischen Gebrauch, so daß man mehrere dieser Art zählte ¹¹.

6. Das dritte bedeutendere Werk innerhalb des rabbanitischen Judenthums ist das Buch der großen d. h. umfänglichen Halachā's (Sefer ha-Halachat gedolot), von einem nicht zum Gaon ordinirten Simon Rjāra oder Rihāra ¹² aus Bagra in Babylonien ¹³ um 900 verfaßt. Dieses nur aus 76 Abschnitten bestehende fast 150 Jahre nach Jehudai verfaßte Kompendium giebt ebenfalls das Brauchbarste aus der talmudischen Literatur, aus den Gutachten der Geonim und aus dem Verf. persönlich bekannt gewordenen Bescheiden. Nur vermochte dieser es ebenfalls nicht, seinen Stoff zu durchdringen und durchzuarbeiten. Seinem Werke fehlt die Abrundung und die Durchsichtigkeit; er scheint dem Talmud von Traktat zu Traktat und innerhalb eines Traktats von Kapitel zu Kapitel zu folgen. Simon führt in diesem großen Kompendium die ganze Reihe der Gaonen in ihren Bescheiden bis 890 an. Er gedenkt des Jehudai, des Gaons zu Sora (759—762), citirt seine Decisionen unter dem Titel Scheēlta und berichtet über eine Controverse zwischen ihm und dem Kollegium. Dasselbe gilt von Jehudai's Nachfolger, von dem soranischen Gaon Aḥumai (762—770), von dem Gaon Eḥaninai (770—775), dem Schüler Jehudai's, von dem soranischen Gaon Rose ha-Lewi (775—778), vom Gaon Iṣaak (819—821), von dem soranischen Gaon Rose (827—837) in Bezug auf eine Entscheidung desselben nach einer öffentlichen Berathung im Kollegium, von dem soranischen Gaon Kohen Jebel (839—849), von Balthui in Anbar (842—858), Nathronai in Sora (859—867) und Gemach (872—890). Man sieht klar und bestimmt daraus, daß der Verfasser der großen Halachā's, der Bagrener Simon Rjāra oder Rihāra, die Bescheide seiner Vorgänger seit Jehudai für seine Arbeit benutzte und daß er sie wahrscheinlich um 890—91 geschrieben hat ¹⁴. Der beschränkte Kreis der Hochschulen, in welchem Simon Rjāra, wenn auch nicht als Gaon, gelebt, der Umstand daß der tieferer Sinn und die große Bedeutung des Rardenthums ohne Hinzutre-

ten anderer Wissenschaften von dem einseitigen Rabbinismus gar nicht verstanden wurde, läßt es natürlich erscheinen, daß auch Simon von dem ganzen Widerstreit gegen die Karäer nur die Sehung der Tradition über die Schrift argirte. „Die Aussprüche der überliefernden Schriftgelehrten“, sagt Simon, „sind gewichtiger als die Worte der Schrift; denn von den Aussprüchen der Soferim heißt es: Du sollst folgen der Lehre, so sie dich lehren, und selbst wenn sie dir sagen, daß rechts links ist und links rechts, so hast du ihnen zu gehorchen“. Zu dieser überspannten Ansicht von der Tradition, wie sie durch den karäischen Gegensatz herbeigeführt war, kommt noch die Aufzählung der 613 Vorschriften, welche gegen die „Bücher der Gebote“ bei den Karäern gerichtet waren.

7. Neben den drei Rabbaniten, welche für die literarische Kultur der Karäer eine Bedeutung haben, ist noch der Gaon Häja ben Dawid, von 890 — 897 Schulhaupt zu Anbar, besonders wegen seiner Schrift gegen die Karäer in Bezug auf den Kalender, hier vor Allem zu nennen, da sämtliche karäischen Schriftsteller seit Sa hl (943) auf Häja's Schrift sich berufen. Häja ben Dawid, der vor 890 als Richter und Rabbiner zu Bagdad fungirte, gehörte zwar nicht zu denjenigen Gaonen der Traktschen Hochschulen, welche eine bedeutende schriftstellerische Thätigkeit entwickelt haben, aber er muß immerhin als Gelehrter bedeutend gewesen sein, da er der erste war, welcher aus Bagdad zum Gaon-Amte berufen wurde. Dazu kommt noch, daß in Bagdad, der Residenz des Khalifats, der Sitz der damaligen arabischen Kultur und Gelehrsamkeit war und daß daselbst eine ansehnliche karäische Genossenschaft wohnte, welche die Häupter der jüdisch-rabbanitischen Gemeinden zur Polemik herausforderte. Häja mochte wohl neben seinen gesetzlichen Gutachten und neben seinem Halacha-Compendium auch eine Schrift gegen die Karäer verfaßt haben. Wirklich berichten uns die karäischen Gelehrten von Sa hl und Jesei ab über eine hebräisch verfaßte polemische Schrift Häja's gegen die Karäer und führen ein Bruchstück aus derselben an, welches die Einführung des jüdischen Kalenders nach der Berechnung in eigenthümlicher Weise erzählt. Im arabischen Commentar Jesei's zu Leviticus (982) ¹⁸ heißt es bei Besprechung des Pesach, mit Unterbrechung der arabischen Diction

durch das hebräische Fragment; „Es berichten bereits Einige der Gelehrten, was das Schulhaupt Rabbi Haja¹⁶ in Bezug darauf, die Richtigkeit unserer Aussage bezeugend, gesagt hat. Haja sagte nämlich, daß in Bestimmung der Feste früher Spaltungen vorgekommen wären, weil in den Tagen der alten Lehrer die Monatsanfänge nach Sichtbarwerdung des Mondes bestimmt worden sind. Die Bewohner der Bergeshöhen sahen den Mond am ersten Tage seiner Geburt und richteten danach ihre Feste ein, während die Bewohner der Ebenen den Mond erst am zweiten Tage seiner Geburt bemerken konnten und folglich die Feste um einen Tag später bestimmten. In den jüdischen Gemeinden war man über diese Ungleichheit betrübt. Als dies R. Isaak Rappächa sah, bemühte er sich, diesen Uebelstand nach seiner Einsicht zu entfernen, damit ganz Israel gleichzeitig seine Feste feiere. Er suchte aus der Schrift die Rechtfertigung, daß es Gott angenehmer sein müsse, wenn Israel einhellig seine Feste begehe, als wenn es starr am alten System festhalte. Diese Rechtfertigung fand er in der von Chiskija veranstalteten Besach-Feier im Monat Sijar (2 Ehr. c. 30), weil zu der von der Schrift bestimmten Zeit die gemeinschaftliche Feier und gehörige Weihe der Priester nicht zu erzielen war. Gott erleuchtete den Isaak Rappächa und er führte im Namen Gottes die Kalender-Berechnung ein; da er dies im Geiste Israels gethan, so war auch ganz Israel gern bereit, sie von ihm anzunehmen. Seitdem beharrt Israel dabei in allen Ländern der Diaspora; es behält diesen Kalender bis zur Zeit des Messias, der uns das Richtige lehren wird.“¹⁷ Die wörtliche Anführung dieses Bruchstücks in hebräischer Sprache, während der Jesei'sche Commentar arabisch ist, läßt den Gedanken gar nicht auskommen, daß hier eine Fälschung vorliegen soll, zumal auch vor und nach Jesei auf diese Einführung des jüdischen Kalenders durch Isaak Rappächa und auf Haja's Schrift Bezug genommen wird. Schon Sahl ben Ma'liach sagt in seinem Rahnschreiben (943), daß zwar die Rabbaniten in Jerusalem und Ramil Doppel-Festtage feiern, den einen Tag nach dem alten, den andern nach dem neuen Systeme, daß es jedoch daselbst auch Rabbaniten gebe, welche Gott erleuchtet hat und welche das Feiern der Feste nach der

eingeführten Kalender-Berechnung, die nur zur Einhelligmachung Israels organisiert wurde, ganz aufgegeben haben und zur Bestimmung der Schrift zurückgekehrt sind¹⁹. Lewi ben Jeseq sagt in seinem Buche der Gebote (1007)²⁰: „Wisse daß die ersten Lehrer und Schriftausleger (der Karäer) so Manches aus Mišna und Talmud zusammengetragen und auch in Erwähnung gebracht haben, was Ḥāja von der Veranlassung zur Entstehung des jüdischen Kalenders erwähnt hat“²⁰. Abu el-Farāğ-Furkān Ibn Asad, hebräisch Jeshu'a ben Jehuda, führt in seinem Pentateuch-Commentar (c. 1100) ebenfalls die oben von Jeseq citirte große Stelle aus Ḥāja's Buch gegen die Karäer an, jedoch mit mannigfachen Kürzungen und Veränderungen. Dieses Citat aus Ibn Asad's Commentar findet sich bei Jehuda Meir Torisi Verfasser von Scholien zu Samuel Maghrebi's Kitāb el-Muršid oder Kitāb el-Mizwot und ist von Winkler vollständig mitgetheilt worden²¹. Iḥabijja ben Mose, der Schüler Jeshu'a's, spricht in seinem Buche Jeshi Meorot. (nach 1130) ebenfalls von dieser gegenkaräischen Schrift des Schulhauptes Ḥāja²². Er bringt im ersten Abschnitte Beweise aus dem Talmud bei, daß erst nachdem die Alten ihre Monatsanfänge und Feste nach Sichtbarwerdung des Mondes bestimmt hatten, die Späteren eine Kalender-Berechnung eingeführt haben. Um Letzteres zu beweisen, fügt er hinzu: „Rabbi Ḥāja, das Schulhaupt, sagt in dem Buche, das eine Streitschrift gegen die Karäer zur Festigung des jüdischen Kalenders (Ybbār) ist, daß R. Jsaak (ben) Rappächa diesen Kalender eingerichtet habe, jedoch nicht aus Anerkennungssucht, sondern um das jüdische Volk auf einem Wege zusammenzuhalten. Sie gestehen also damit, daß der jüdische Kalender aus jüngerer Zeit herstamme“²³. Auch im zweiten Abschnitte dieses Werkes gedenkt er, an Ex. 12, 1 anknüpfend und den Kalender behandelnd, ebenfalls der Geschichte von Jsaak Rappächa, wie er schon im ersten Abschnitte darauf hingewiesen²⁴. Jehuda Habassi weiß in seinem Esḥkol ha-Rozer (1145), wie seine karäischen Vorgänger, von Ḥāja's Buch gegen das Karäerthum und von der Einführung des jüdischen Kalenders durch Jsaak Rappächa²⁵, hinzufügen, daß ein gewisser Rabbanite Rabbi Ḥajja²⁶ dem

durch das hebräische Fragment; „Es berichten bereits Einige der Gelehrten, was das Schulhaupt Rabbi Haja¹⁶ in Bezug darauf, die Richtigkeit unserer Aussage bezeugend, gesagt hat. Haja sagte nämlich, daß in Bestimmung der Feste früher Spaltungen vorgekommen wären, weil in den Tagen der alten Lehrer die Monatsanfänge nach Sichtbarwerdung des Mondes bestimmt worden sind. Die Bewohner der Bergeshöhen sahen den Mond am ersten Tage seiner Geburt und richteten danach ihre Feste ein, während die Bewohner der Ebenen den Mond erst am zweiten Tage seiner Geburt bemerken konnten und folglich die Feste um einen Tag später bestimmten. In den jüdischen Gemeinden war man über diese Ungleichheit betrübt. Als dies R. Isaak Rappàcha sah, bemühte er sich, diesen Uebelstand nach seiner Einsicht zu entfernen, damit ganz Israel gleichzeitig seine Feste feiere. Er suchte aus der Schrift die Rechtfertigung, daß es Gott angenehmer sein müsse, wenn Israel einhellig seine Feste begehe, als wenn es starr am alten System festhalte. Diese Rechtfertigung fand er in der von Chiskija veranstalteten Pesach-Feier im Monat Nisan (2 Chr. c. 30), weil zu der von der Schrift bestimmten Zeit die gemeinschaftliche Feier und gehörige Weihe der Priester nicht zu erzielen war. Gott erleuchtete den Isaak Rappàcha und er führte im Namen Gottes die Kalender-Berechnung ein; da er dies im Geiste Israels gethan, so war auch ganz Israel gern bereit, sie von ihm anzunehmen. Seitdem beharrt Israel dabei in allen Ländern der Diaspora; es behält diesen Kalender bis zur Zeit des Messias, der uns das Richtige lehren wird.“¹⁷ Die wörtliche Anführung dieses Bruchstücks in hebräischer Sprache, während der Jeset'sche Commentar arabisch ist, läßt den Gedanken gar nicht auskommen, daß hier eine Fälschung vorliegen soll, zumal auch vor und nach Jeset auf diese Einführung des jüdischen Kalenders durch Isaak Rappàcha und auf Haja's Schrift Bezug genommen wird. Schon Sahl ben Mazliach sagt in seinem Mahnschreiben (943), daß zwar die Rabbaniten in Jerusalem und Ramil Doppel-Festtage feiern, den einen Tag nach dem alten, den andern nach dem neuen Systeme, daß es jedoch baselbst auch Rabbaniten gebe, welche Gott erleuchtet hat und welche das Feiern der Feste nach der

eingeführten Kalender-Berechnung, die nur zur Einhelligmachung Israels organisiert wurde, ganz aufgegeben haben und zur Bestimmung der Schrift zurückgekehrt sind¹⁹. Lewi ben Jeseq sagt in seinem Buche der Gebote (1007)²⁰: „Wisse daß die ersten Lehrer und Schriftausleger (der Karäer) so Manches aus Mišna und Talmud zusammengetragen und auch in Erwähnung gebracht haben, was Ḥāja von der Veranlassung zur Entstehung des jüdischen Kalenders erwähnt hat“²⁰. Abū el-Farāğ Furkān Ibn Asad, hebräisch Jeshu'a ben Jehuda, führt in seinem Pentateuch-Commentar (c. 1100) ebenfalls die oben von Jeseq citirte große Stelle aus Ḥāja's Buch gegen die Karäer an, jedoch mit mannigfachen Kürzungen und Veränderungen. Dieses Citat aus Ibn Asad's Commentar findet sich bei Jehuda Meir Lorisi Verfasser von Scholien zu Samuel Maghrebi's Kitāb el-Muršid oder Kitāb el-Mizwot und ist von Winkler vollständig mitgetheilt worden²¹. Chobijja ben Mose, der Schüler Jeshu'a's, spricht in seinem Buche Jeshi Meorot. (nach 1130) ebenfalls von dieser gegenkaräischen Schrift des Schulhauptes Ḥāja²². Er bringt im ersten Abschnitte Beweise aus dem Talmud bei, daß erst nachdem die Alten ihre Monatsanfänge und Feste nach Sichtbarwerdung des Mondes bestimmt hatten, die Späteren eine Kalender-Berechnung eingeführt haben. Um Letzteres zu beweisen, fügt er hinzu: „Rabbi Ḥāja, das Schulhaupt, sagt in dem Buche, das eine Streitschrift gegen die Karäer zur Festigung des jüdischen Kalenders (Tbbār) ist, daß R. Jsaal (ben) Rappächa diesen Kalender eingerichtet habe, jedoch nicht aus Anerkennungssucht, sondern um das jüdische Volk auf einem Wege zusammenzuhalten. Sie gestehen also damit, daß der jüdische Kalender aus jüngerer Zeit herstamme“²³. Auch im zweiten Abschnitte dieses Werkes gedenkt er, an Ex. 12, 1 anknüpfend und den Kalender behandelnd, ebenfalls der Geschichte von Jsaal Rappächa, wie er schon im ersten Abschnitte darauf hingewiesen²⁴. Jehuda Habassi weiß in seinem Eschkol ha-Rozer (1145), wie seine karäischen Vorgänger, von Ḥāja's Buch gegen das Karäerthum und von der Einführung des jüdischen Kalenders durch Jsaal Rappächa²⁵, hinzufügen, daß ein gewisser Rabbanite Rabbi Chajja²⁶ dem

Nappācha beigefanden habe²⁷. Der Arzt Samuel ben Mosel-Maghrebi (c. 1400) sagt in seinem in hebräischer Uebersetzung erhaltenen Werke über die Kalenberkunde²⁸ in Bezug darauf: „Und was den Kalender anlangt, so hat ihn ein Mann, der Isaał Nappācha geheißen, nach Art der Astronomen eingeführt und eingerichtet“²⁹. Dieses wiederholt er auch in seinem el-Muršid (Buche der Gebote), wo er (1434) den rabbanitischen Kalender, nach dem Buche Hāja's, dem Nappācha zuschreibt³⁰. Endlich kommt noch Jehuda Meir Torisi gegen Ende des 15. Jahrhunderts, welcher arabische Schollen zu Samuel Maghrebi's el-Muršid geschrieben und welcher nach Anführung des Fragmentes der Hāja'schen Schrift durch Jeschu'a ben Jehuda³¹ noch hinzufügt, daß die Karäer vielfache Antworten auf die Schrift Hāja's gegeben haben und daß Nappācha nicht der eigentliche Begründer, sondern der Verbreiter gewesen ist³². Der übereinstimmende Bericht der karäischen Schriftsteller von Sahl (943) bis auf Torisi (1460), und vielleicht noch weiter hinab, über Hāja's gegenkaräische Schrift, die wörtliche Mittheilung daraus in hebräischer Sprache und die Unterbrechung der arabischen Diction lassen nicht im Entferntesten den Verdacht aufkommen, daß der Bericht gefälscht sei. Das Schweigen der rabbanitischen Autoritäten kann Nichts beweisen, da das Schriftthum jener Literaturperiode, namentlich das in Asien und Afrika, zum großen Theile untergegangen und das Erhaltene unzulänglich durchforscht ist. Wegen der Zeit der ersten Erwähnung dieses Hāja'schen Werkes ist man genöthigt, wie schon Pinsker sehr richtig bemerkt hat, nicht an den bekannten Gaon Hāja ben Scherira sondern an Hāja ben Dawid zu denken, der Gaon zu Anbar (Pum-Badita) war und in Bagdad, wo er Richter und Rabbiner war, diese gegenkaräische Schrift verfaßt haben konnte. Schwieriger ist die in diesem Werke erwähnte Geschichte von Isaał Nappācha zu verstehen, wie auch die von einem Rabbi Chajja, der Nappācha unterstützt haben soll, da wir in den zahlreichen Schriften über den Kalender keine Hinweisung auf Nappācha und Chajja finden. Die geschichtliche Stellung dieser Rabbaniten nachzuweisen, sieht sich der Literaturhistoriker außer Stande.

8. Wichtiger für das Verständniß der Zeit um 900, für die richtige Auffassung der Saabjanischen Periode von 900 bis 950, in welcher das Karäerthum wie das rabbanitische Judenthum neue Bahnen betraten, jenes durch Selbstbeschränkung seiner maasslosen Ausschreitung, dieses durch Aufnahme der Wissenschaft und der außertheologischen Studien und deren Ausbarmachung für das Judenthum, sind die gerade um die genannte Zeit hervorgetretenen Geistesarbeiten von Rabbaniten außerhalb der Hochschulen. Denn die Gaonen und Jünger der Hochschule, wie Acha aus Schabächa und Simon Rija in Bayra, waren in den talmudischen Kreis gebannt und konnten über die Concentrirung der Halacha-Klassen in gutachtlichen Bescheiden oder Kompendien nicht hinauskommen. Was Saabja auf diesem Gebiete geleistet, war oben nur ein Ergebnis der Hochschulen, durch einen ausgezeichneten Lehrer zu Sajum vermittelt ²². Um 900 hatte Ibn Koreisch aus Lähurt im Marokkanischen schon ein hebräisches Wörterbuch in alphabetischer Ordnung mit eigenthümlicher Gruppierung und mit Vergleichung des Aramäischen, Arabischen und sogar des Berberischen, ferner ein Sendschreiben an die Jüdingemeinde zu Fas über das Studium des Targum, der Mischna und des Talmud vom sprachlichen Standpunkte, eine hebräische Grammatik, eine Homonymik der hebräischen Sprache und nach der Weise der Karäer ein Sefer Mizmot, ohne Beachtung der talmudischen Ueberlieferung, geschrieben ²⁴. Mag man das Karäerthum des Ibn Koreisch wegleugnen und die antirabbinischen Stellen in seinem Gebotenbuche als eingeschoben ansehen, so ist doch soviel sicher, daß er dem rigorosen Judenthume der Hochschulen fremd war und daß er Mischna, Talmud und das Halacha-Kompendium nur vom sprachlichen Standpunkte aus betrachtet hat ²⁵. In gleicher Weise wirkten als Masoreten, Bibelschreiber und Grammatiker um diese Zeit Ben-Ascher in Tiberias, welcher einen mustergiltigen Bibeltext geschrieben, ein Masora-Buch verfaßt und eine Abhandlung über die hebräischen Accente, Grammatisches über Vokale und Konsonanten, sowie eine Zusammenstellung von 60 hebräischen Wörterpaaren veröffentlicht hat, und Ben Nafstali in Babylonien (Bagdad), welcher masoretische Varianten zu der Schrift verfaßt hat ²⁶.

In Fajjum lehrte der jüdische Philosoph Abu Ratir um diese Zeit die philosophischen Wissenschaften und Saadja war sein Schüler in diesen Fächern ³⁷. Das Buch *Me'laḥ we-Me'laḥ* ³⁸, welches die große alphabetische Masora darstellt, wie sie am Ende der großen rabbinischen Bibeln in freilich sehr veränderter Weise abgedruckt ist, hat bereits in der Saadianischen Zeit existiert und mag aus den Masoreten-Schulen zu Tiberias hervorgegangen sein. In einem jüdisch-arabischen „Misale“ über das rituelle Schlachten der Tiere, von einem Verfasser aus dem 12. Jahrhundert, wird das „*Ritab Me'la we-Me'la*“ zu einer masoretischen und grammatischen Erklärung angeführt ³⁹. Auch von Josef Ibn Alnün, in *Ritab el-Ḥaḥ el-Ḥaḥ* (Heilung der Seele) oder Ethik und Methodologie wird das Studium dieses Buches empfohlen ⁴⁰ und der Grammatiker Isak ben Jehuda (13. Jahrh.) führt es in seinem *Sefer ha-Eššel* neben der großen Masora an ⁴¹. Aber nicht bloß auf dem Gebiete der biblischen Texteskritik (Masora), der hebräischen Grammatik und Lexikographie, der Schriftauslegung und der praktischen Normierung der pentateuchischen Vorschriften, sondern auch auf dem Gebiete der nationalen Geschichte, der talmudischen Chronologie und religiöse Poesie wurden bereits Versuche gemacht. Ein gewisser Jusuf Ibn Gorgon schrieb noch vor 900 in arabischer Sprache eine jüdische Geschichte der nachexilischen Epoche bis auf die Zerstörung des zweiten Tempels, aus biblischen Schriften und aus den Apokryphen, aus Josefos und talmudischen Agada's zusammengesetzt. Unter dem sonderbaren arabischen Namen *Tarich el-Mallabain*, d. h. arabisches Mallabäerbuch, ist es unvollständig in den Poliglotten abgedruckt, vollständiger in Handschriften vorhanden; bereits Dunasch ben Tamim (950) kennt so Manches aus dem arabisch abgefaßten Geschichtsbuche ⁴².

9. Der bedeutendste jüdische Schriftsteller außerhalb der Hochschulen, welcher um 900 bereits 55 Jahre alt war und als Landsmann Saadja's rühmlich genannt wird, ist Abu Jakub Is'ḥak ben Suleiman el-Isra'eli, der in damaliger Zeit als Schriftsteller und Heilkünstler den ersten Ehrenplatz einnahm. Is'ḥak Isra'eli (geb. 845 in Aegypten und gest. ca. 940 zu Raizaman) hat außer seinen zahlreichen medicinischen und naturwissenschaft-

lichen Schriften, welche zur Entwicklung der Arzneiwiſſenſchaft vielfach beigetragen haben ⁴³, auch auf dem Gebiete der Philoſophie durch ſeine Schrift *Sefer ha - Gebulim weha - Riſchumim*, d. h. über die Begriffsbeſtimmungen und Beſchreibungen der Dinge, ſich hervorgethan ⁴⁴. Seine Unterſuchungen über die Wiſſenſchaft der Metaphyſik (*Scheëlot be-Œachmot Eloſijot*) ⁴⁵, ſein weitſchichtiger Kommentar über das Schöpfungskapitel der Genefis, worin Naturwiſſenſchaftliches und Philoſophiſches, ohne auf den Sinn der Schrift zu achten, zuſammengehäuft war ⁴⁶ und ſeine grammatiſchen Arbeiten gaben, wie ſein Schüler und Nachfolger Dunaſch ben Lami berichtet ⁴⁷, ein Bild der jüdiſchen ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit, wie ſie bereits unabhängig von den Hochſchulen ſich zu entwickeln begann und ſomit den Stand des rabbanitiſchen Judenthums in der Saadjaniſchen Zeit charakteriſirt ⁴⁸. Ein gewiſſer Dundi in Nordaſtrika ſchrieb wie Iſraëli einen weitläufigen Kommentar zur Schöpfungsgeſchichte der Genefis; Jakub Ibn Seha'ara in Perſien machte Reiſen nach Indien, brachte mathematiſche und aſtronomiſche Schriften mit und überſetzte ſie ins Arabiſche, wie er auch der erſte war, welcher die indiſchen Schakſabeln *Kalila we-Dimna* auf arabiſchen Boden verpflanzte ⁴⁹. Einer beſonderen Erwähnung verdient aber Jaſja ben Salarja el - Rätib in Tiberias (el - Œabaräni), welcher ein Zeitgenoſſe des berühmten Faſjumiten Saadja und des arabiſchen Hiſtorikers Maſudi war, von Letzterem noch perſönlich gekannt und gleich Saadja zu den Anhängern der Iſma'ah d. h. der Ueberlieferung gezählt wurde, wobei derſelbe bemerkt, daß zu dieſer Partei die große Maſſe des jüdiſchen Volkes gehörte ⁵⁰. Dieſer Jaſja ſoll, nach dem arabiſchen Berichte, eine arabiſche Ueberſetzung der Schrift mit Erläuterungen in rabbanitiſchem Sinne angefertigt haben; es iſt möglich, daß dieſe Arbeit durch das Anſehen Saadja's verdrängt wurde ⁵¹.

10. Nach der kurzen Darſtellung der rabbanitiſchen Literatur- und Kulturzuſtände in der Saadjaniſchen Zeit bleibt uns übrig, die Lage der ſaräiſchen Genoffenſchaften um dieſelbe Zeit in ihrer literariſchen und religiöſen Kultur überſichtlich zu ſchildern, inſoweit nicht ſchon der zweite Abſchnitt dieſer Geſchichte dieſe Kultur aus-

fürlich dargelegt hat. Die räumliche Zerstreuung der jüdischen Gemeinden im Reiche des Islam, in Westasien und Nordafrika, sowie die Ausbreitung der karäischen Spaltung, erfahren wir bekanntlich nur durch gelegentliche Mittheilungen von Rabbaniten und Karäern, wie wir das oben (Abschn. 2) gesehen. Wir erfahren von der Existenz von Karäern in Irak, Chorasan, Chowaresm, Herat, Tabaristan, Farsistan, Nischapur, Ahwas u. s. w., namentlich von Genossenschaften in den Städten Kumas in Irak, Bagra und Oshara am Tigris, Rahawend, Dawend, Awend und Demawend im alten Großmedien, in Hamadan, Chorasan, Safaran bei Kirmanischah und in Isfahan, in den Städten Bagdad, Rai, Hit, Kum, Balkh im alten Baktrien, Halawan, Helala oder Hilla, von den in Syrien zu Baalbek, von Serin in Untergaliläa, von den Genossenschaften in Palästina (Jerusalem, Jerecho, Tiberias), Aegypten (Alexandrien, Fostat, Fajjum), Armenien, Taurien, Kaukasien (Sesaradkertsch, Laman, Unchat, Sulchat, Raza, Tiflis) und Nordafrika (Kairawan, Fäs, Taburt, Dar'ah, Sagalmassa) u. s. w. Schon aus dieser Ausbreitung läßt sich klar erkennen, welchen Einfluß die karäische Spaltung in dem damaligen Judenthum gewonnen hatte. Mit der Ausbreitung der karäischen Genossenschaften ging der Widerstreit gegen den Rabbinismus der Hochschulen, die Ausbreitung einer karäischen Literatur Hand in Hand und wir haben uns diese religiöse und literarische Kultur der Karäer zu vergegenwärtigen, um den Kampf in der Saadianischen Zeit zu begreifen. Wenn wir von den literarischen Erscheinungen auf dem Gebiete der Heilkunde und der damit zusammenhängenden Wissenschaften absehen ⁵², die kein konfessionelles Gepräge an sich tragen und nur im Allgemeinen den Kulturstand der Juden charakterisiren: wenn wir von den Schriften über Astronomie ⁵³ und Mathematik, über Astrologie ⁵⁴ und allgemeine Philosophie absehen ⁵⁵, in deren Charakter kein specielles Merkmal des Karäerthums wahrnehmbar ist, so ist das rein karäische Schriftthum bis auf Saadja noch bedeutend genug, um einen Schluß auf den Stand der literarischen Kultur der Karäer zu gestatten. Philosophische Dogmatiken des Judenthums im mutazilitischen Sinne schrieben Anan (760) und sein Jünger Malich (780), der Letztere speciell über die Auferstehungs-

lehre, Rissi (780), Ibn el-Dawendi (800), Abu Suweid (800), vorzüglich aber Benjamin Nahawendi (800). Commentare zum ganzen Pentateuch, mehr oder weniger ausführlich, verfaßten Anan (760), Nahawendi (800), David ben Bo'as (860), Abu'l-Farâg Harun (900) und Ibn Sitḥa in Tral (900). Weniger ergiebig waren die Auslegungen zu andern biblischen Schriften. Wir wissen nur von Nahawendi (800), daß er Jesaja, Daniel und die fünf Megillot mit zum Theil weitläufigen Commentaren versehen hat, von Josef Ibn Baḥtami (880), daß er Scholien zur ganzen Schrift verfaßt und von Ḥami el-Balḥi' (880), daß er eine arabische Uebersetzung des Pentateuch mit rationalistischen Scholien verfaßt hat. Umsfänglicher und von größerer Bedeutung waren diejenigen Schriften, welche im Sinne der gesetzlichen Unterscheidungslehren des Karäerthums die Vorschriften des Fünfbuches in Gruppen zusammenstellten, daran Schrifterklärungen in eigener traditionsfeindlicher Weise knüpften und für die Uebung eigene Normen aufsuchten. Denn fast jeder schriftstellernde Karäer hat entweder in hebräischer Sprache ein Sefer Mišvot (Buch der Gebote) oder arabisch ein Kitāb el-Schirā' geschrieben, worin die pentateuchischen Vorschriften entweder in derselben Reihenfolge wie sie im Fünfbuche erscheinen, erläuternd vorgeführt, oder in Gruppen von Gesetzeskomplexen (Dinim) oder endlich als aus dem Decalog sich ergebend und daher in zehn Dibbūrim dargestellt wurden. Dergleichen „Bücher der Gebote“, worin mehr oder weniger das Wesentlichste der karäischen Lehre hineingetragen worden ist, schrieben 'Ohabja aus Bazra (750), Abi-Geḏor von Bazra (750), Noach mit der Kunja Abu-Rissi (750), Anan (760), Josḥijja ben Saul (800), Malik Harmali in Jerusalem (780), Josef ben Noach (780), Benjamin Nahawendi (800), Daniel el-Rumasi (820—30), Boḥtan (845) und Josef Ibn Baḥtami (880). In der Form einer Auslegung des Decalogs, des Inbegriffes sämtlicher Vorschriften des Fünfbuches nach rabbanitischer und karäischer Anschauung, schrieben Saul ben Anan (750), Rissi ben Noach (780) und Abu-'Ali Sa'id el-Bazri (880). Eine Methodik für Abfassung schriftstellerischer Erzeugnisse schrieb Rissi (780), über das mosaische Civil- und Strafrecht für die Praxis

schrieb Raḥawendi (800), über eine neue Fassung der traditionellen hermeneutischen Regeln schrieben Anan (760) und Raḥawendi (800), und rein polemische Schriften gegen die Rabbaniten schrieben Samuel Ibn Salawija (880) und Ḥšawi el-Balkhi (880) in seinem Buche der zweihundert Einwürfe. Dieser Ueberschau der karaïischen Schriftstellerei auf dem strengen religiösen Gebiete schließen sich in zweiter Reihe die Schriften über Mašora, Vokale und Accente und über hebräische Grammatik im Allgemeinen an, welche zwar nicht ausschließlich karaïisches Gepräge haben, aber doch zum großen Theile von Karaern ausgegangen oder wenigstens ohne Einfluß der Hochschulen entstanden sind. Hebräische Grammatiken schrieben Josef Ibn Baḥtawī (880), Moše ben Adonim (890), Meborach ben Natan in Jerusalem (880), Jehuda ben 'Alān (900) und Abū'l-Farāğ Ḥarūm (900). Anfragen über Mašora, Vokale und Accente schrieb ein Anonymus in neuhebräischen Versen schon um 755; dasselbe ist auch der Fall mit der religiösen Poesie, die schon lange vor 900 Bearbeiter und Anbauer gefunden hatte. Nach solchen zahlreichen schriftstellerischen Vorlagen und getragen von literarischer und religiöser Kultur der Karaer und der Araber begann in dem Fajjumiten Saadja um das Jahr 900 das Streben, den Rabbinismus, der gerade um diese Zeit der Ausöhnung mit der Wissenschaft bedurfte, in solcher Weise zu verjüngen, daß er muthig und entschlossen gegen die Ausbreitung der Karaer kämpfen konnte. Die Saadjanische Periode war somit vorbereitet und indem wir Saadja und seine Gegner zu schildern unternehmen, wenigstens insoweit es die Geschichte des Karaerthums betrifft, so gewinnen wir den dritten Abschnitt unserer Geschichte, der durch die Zeit von 900 bis 950 reicht.

11. Saadja als erster Gegner der Karaer ist nur in dieser Eigenschaft hier ein Gegenstand der Betrachtung. Saadja ben Josef aus Fajjām in Oberägypten⁶⁶, daher beigenannt Fajjumi oder Pitomi⁶⁷, arabisch Sa'īd (oder Sa'ad) ben Abū Zakūb Zūfuf el-Fajjāmi (geb. 892) führte bei seinem arabischen Zeitgenossen Masubi den Beinamen el-Ḥšma'atī⁶⁸, d. h. Anhänger der mündlichen Ueberlieferung oder der Tradition, was mit Rabbanit gleichbedeutend ist. Es heißt dabei, daß dies den Glauben der Gesamtheit des jüdischen Volkes ausmacht und

nur die Anhänger des Anan dem entgegen sind. Ueber sein Jugendleben und über seine talmudischen Studien hat die allgemeine jüdische Literaturgeschichte oder die jüdische Geschichte überhaupt zu erzählen, hier ist nur zu erwähnen, daß er in seiner Vaterstadt als Dajjan (Richter) angestellt war⁶⁰, nachdem er in den philosophischen Wissenschaften den Unterricht seines Glaubensgenossen Abu-Ratir erhalten hatte und mit der karäischen nicht unbedeutenden Literatur vertraut geworden war. In Anbetracht seines frühen Auftretens als talmudischer Schriftsteller, wodurch er ein so bedeutendes Ansehen nicht nur in seiner Vaterstadt, sondern sogar am Siege der Hochschulen genoß: in Betracht seiner so frühen Polemik gegen die Karäer, die nicht nur eine außerordentliche Vertrautheit mit dem ganzen karäischen Geiste und mit den karäischen Schriften voraussetzt, sondern auch in einer solchen Ausdehnung wie weder vor noch nach ihm von Rabbaniten geführt worden ist: ferner in Betracht des Umstandes, daß er seine meisten Schriften als Dajjan vom achtzehnten bis zum sechsunddreißigsten Jahre seines Lebens ausgearbeitet hatte⁶¹, ist mit Recht eine seltene Frührefe anzunehmen. Er war der erste unter den Rabbaniten, der die heilige Schrift zum Gegenstande seines eifrigsten Studiums gemacht, sie ins Arabische übertragen und mit arabischen Scholien oder weitläufigen Kommentaren versehen hat, während bis dahin der Rabbinismus dieses fruchtbare Feld der jüdischen Theologie ganz den Karäern überlassen hatte. Bei dieser Arbeit hatte er neben anderen Zwecken, wie er selbst in einer Einleitung sagt⁶¹, vorzüglich die Absicht, dem Umsichgreifen des Karäerthums entgegenzutreten und durch wissenschaftlichere Fassung des hebräischen Ausdrucks und des Schriftsinnes die Ueberlieferung und das talmudische Judenthum zu vertheidigen. Wie jene Arbeiter am Aufbau des zweiten Tempels suchte er, indem er gegen die Feinde des Judenthums kämpfte, das Judenthum aus seiner Erstarrung neu zu beleben, insofern er die mystische wie die agadische Fassung der Schrift abwies und eine philosophische, rationelle Deutung der biblischen Aussprüche von Gott, Engeln und Wundern einführte. Wirklich wurden seine Uebersetzungen und Erklärungen die ersten Grundlagen für einen jüdischen Vernunftglauben, der mit der talmu-

bischen Tradition sich verschönt. Das Ziel ist in der That auch vollständig erreicht worden. Die Uebersetzungen und Auslegungen eines karäischen Genossen, des Šāwī el-Ballhī (900), welche in den Schulen zu Ballh, Iraḥ und Aegypten Eingang gefunden, in Schulbüchern und Fibeln vorgetragen wurden und als neue Tora sich eingeschmeichelt hatten, wurden nur durch Saadja's Arbeit verdrängt, wie die Historiker berichten⁶². Der Reisende Betachja aus Regensburg (1180) erzählt, daß in Iraḥ, wo er war, Saadja's Uebersetzung und Erklärung der Schrift, wie auch seine Uebersetzung der Mišna mit kurzen Erklärungen, in den Schulen vorgetragen worden seien⁶³. Diese seine bedeutende Arbeit, in arabischer Sprache, in reinem zierlichem arabischem Styl und mit arabischen Schriftzügen geschrieben⁶⁴, wurde auch von gelehrten Muhammedanern des 10. Jahrhunderts gewürdigt und der Literaturhistoriker Muḥammed Ibn Is'hāq (988) in seinem Fihris el-'Ulūm (Index der Wissenschaften) führt einiges aus derselben auf⁶⁵.

12. Neben dieser höchst wichtigen Arbeit, welche er nach eigener Aussage unter Anderem auch zur Bekämpfung der Karäer unternommen hatte, sind zunächst noch seine sprachwissenschaftlichen Arbeiten, die eigentlich nur als eine Hilfswissenschaft zur Exegese betrachtet werden müssen, hier zu berücksichtigen, da er diese nicht minder mit Hinblick auf das Karäerthum verfaßt haben mochte. Dergleichen sprachwissenschaftliche Arbeiten, bald hebräisch unter dem Titel Sifre ha-Lašon, bald arabisch bearbeitet⁶⁶ und während seiner ersten Lebensperiode abgefaßt, waren: 1. Eine hebräische Grammatik (Sefer Lašon 'Ibrit) in zehn Abschnitten (Maamarim, Še'arim), wie durch Citate bei ihm selbst und bei Andern ermittelt ist⁶⁷, ohne daß man weiß, ob sie in hebräischer oder arabischer Sprache abgefaßt war. 2. Widerlegungen und Kritiken (Tešubot) über das Werk des Ben-Ašer in Liberias, verfaßt in schwerfällig gereimten hebräischen Versen. 3. Ein Wörterbuch der hebräischen Sprache (Sefer Jggaron, Sefer Bitronim) in alphabetischer Ordnung und in hebräischer Sprache. 4. Erklärung von 70 (oder 91) Hapaxlegomena der Schrift, durch Vergleichung mit den analogen Wörtern aus Mišna, Talmud und Targum erklärt und in arabischer Sprache abgefaßt⁶⁸. 5. Eine

hebräische Rhetorik (Sefer Zachut), worin über Wortbildungen, Stil, grammatische Anomalien, über den Gebrauch des Hebraismus für den rhetorischen Styl, mit Beispielen aus seinen Pijsuthim, abgehandelt wurde⁶⁹. Auch in dieser Klasse von Arbeiten sind ihm freilich karäische Schriftsteller wie in der Schriftauslegung und Dolmetschung vorgegangen; er hatte sie, wie man aus der Erklärung der 70 (91) Wörter sieht, im Dienst seiner Polemik gegen das Karäertum unternommen. Aber demohngeachtet waren diese Werke auch für die Karäer von Bedeutung und der geistreiche Ibn Esra zählt ihn mit Recht zu den „Scheith's oder Magnaten der hebräischen Sprachwissenschaft“, wie er überhaupt als „der erste Sprecher“ auf allen Gebieten für die Rabbaniten gelten darf. Schon sein jüngerer Zeitgenosse aus Tortosa (Spanien), Menachem Ibn Sarul (geb. 910, gest. 970), hat in seinem Wörterbuche⁷⁰ Saadja's Sefer Pitronim (Lexikon) benutzt und angeführt, und in gleicher Weise mögen schon in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts Saadja's sprachwissenschaftliche Arbeiten bekannt und verbreitet gewesen sein.

13. Bevor wir die sieben polemischen Schriften Saadja's hier vorführen, welche gegen bestimmte karäische Persönlichkeiten gerichtet waren, ist es von Wichtigkeit, noch einiger Werke zu gedenken, welche dieser berühmte Rabbanite nur allein als Gegenschriften zu der karäischen Lehre verfaßt hat, ohne Rücksicht auf eine bestimmte Persönlichkeit des Karäertums zu nehmen. Diese Schriften sind: 1. Kitab fi el-'Araiot, d. h. Schrift über die beim Eingehen einer Ehe verbotenen Verwandtschaftsgrade, gerichtet gegen die überstrenge durch gekünstelte Deutungen aus der Schrift ausgedehnte und seit Anan eingeführte Observanz der Karäer. Sahl ben Mazliach in seinem Rahnschreiben⁷¹ sagt von Saadja, daß derselbe über den Kalender dissentirend geschrieben, nachdem er ebenso in Bezug auf 'Araiot in dissentirender Weise verfahren sei. Mose ha-Rohen, jüngerer Zeitgenosse des Jeschu'aben Jehuda, sagt bei Besprechung der Gesetzeslehre von Saadja, daß dieser ein gegenkaräisches Sefer 'Araiot verfaßt habe und in seiner Polemik führe Mose daraus Vieles zum Behufe der Widerlegung an⁷². Israel ben Daniel ha-Dajjan aus Alexan-

drien (1002) sagt in einem erhaltenen Bruchstücke von drei schwerfälligen und verstümmelten Versen, daß Saadja, wie später Ibn Chofni, in seinem Werke über 'Arajo^t gegen die Glaubenspartei des Karäerthums gekämpft habe und in seinem Eifer für den Rabbinismus ein vom Judenthum Abtrünniger geworden sei. so wie in seinem Hasse gegen die Karäer so Manches sich zu erlauben gewagt habe, was seine Lehrer der iserischen Zeit ausdrücklich verboten haben⁷³. Die Sprache der Schrift war arabisch, wie aus der Entgegnung Mo^{se} ha-Rohen's klar zu erkennen ist⁷⁴; man sieht auch aus dieser Widerlegungsschrift, daß sie schonungslos und heftig das Karäerthum angegriffen hat. 2) Kitāb el-'İbbār oder ein Werk über den hebräischen Kalender oder über die Kalenderberechnung, in arabischer Sprache wie die meisten seiner schriftstellerischen Erzeugnisse verfaßt und gegen das Karäerthum gerichtet. Schon der arabische Literaturhistoriker Mu^{hammed} Ibn Is^hak in seinem Fihrist el-'Ulum (988) führt diese Schrift unter arabischem Titel an⁷⁵, mit Beibehaltung des für diese Disciplin seit der Mischna-Zeit gebräuchlichen 'İbbār, durch el-Tārīḥ erläutert. Die Behandlung des jüdischen Kalenders nach rabbanitischer Anschauung in arabischer Sprache kann bei Saadja nichts Auffallendes haben, da er in seiner umfangreichen Streitschrift Kitāb el-Tamjīs (Buch der Unterscheidung), die gegen Ben-Zerachim gerichtet war, denselben Gegenstand ebenfalls arabisch behandelt hat. Der jüdische Festkalender hatte in der That unter den rabbanitischen Institutionen die höchste Bedeutung gewonnen, da er in seiner völligen Verschiedenheit von dem vortalmudischen Kalender den größten Aufwand von Geist und Auslegungskunst erforderte, um als legale Entwicklung dazustehen. Die Sektensifter des achten und neunten Jahrhunderts, Serini in Syrien (720), Abu-'İsa in Isfahan (745), Judghān aus Hamadan (800) und die Andern haben an dem jüdischen Kalender gerüttelt. Nach Saadja's eigenem Berichte über Anan wäre der Abfall vom jüdischen Kalender die erste kegerische That des Sektensifters gewesen⁷⁶. Es hätte gewiß auffallend erschienen, wenn Saadja nicht diesen Gegenstand des Controverses in der damaligen Volkssprache behandelt hätte; daß er dieses in seinem Pentateuch-Kommen-

tar, in Kitāb el-'Ibbār und Kitāb el-Lamjīs gethan hat, beweisen die heftigen Ausfälle der Karder gegen ihn wegen dieses Gegenstands. Merkwürdig ist es, daß Abraham bar Chajja in seinem Jezib ha-'Ibbār dieses Werk nicht mehr vor sich gehabt, sondern seine Citate, die ich anderen Ortes als Text-Beilagen gebe, nur aus dem Kitāb el-Lamjīs entnommen hat. Das arabische Werkchen Saadja's scheint also damals nicht mehr existirt zu haben. Neben der arabischen Schrift über den jüdischen Kalender, die mehr den apologetischen Zweck hatte, das Alter und die Gesetzmäßigkeit der Festbestimmungen nach einer Kalenderberechnung zu beweisen und somit den karäischen Kalender als ungesetzlich zu verwerfen, hatte Saadja ein für die jüdische Praxis allein berechnetes Seder Sod ha-'Ibbār geschrieben, worin mehrere Erleichterungen in den Berechnungen des Kalenders, gewisse Regeln für die Bestimmung des Molad (Neumonds), der vollen oder mangelnden Monate, hebräische Memorialverse über Bestimmung der Tefusot oder die sogenannte goldne Tabelle u. s. w. gegeben wurden. Von dieser hebräisch geschriebenen Kalendertunde sind bekannt: a. Die sieben Psorten für die sieben Wochentage, nebst Notiz darüber, auf welchen derselben der Neumond Tischni fällt, um danach die übrigen 11 Neumonde mühelos zu bestimmen. Diese 7 Abschnitte werden ausdrücklich in einem Seder ha-'Ibbār, handschriftlich aus dem 14. Jahrhundert, dem Saadja zugeschrieben und von ihm aufgeführt⁷⁷. b. Ein Gedichtvers über die Bestimmung der Tefusa, welchen Vers das Seder 'Ibronot als von Saadja herrührend anführt⁷⁸. Auch hat zu diesem Zwecke Saadja eine sogenannte goldene Tabelle geschrieben⁷⁹. Eine große Anzahl Gedichtverse unter dem Namen „Schlüssel“ (Mastechot) finden sich noch in alten handschriftlichen Kalendern, in dem großen Gebotenbuche von Mose de Concy und in dem Werke Abudirahim's, obgleich dabei nicht Saadja's Name genannt ist⁸⁰. 3. Kitāb el-'Schirā' oder el-'Scharāja, d. h. Buch der göttlichen Institutionen, eine Art Seder Mizwot (Buch der Gebote) in arabischer Sprache, welches arabische Werk noch der arabische Literaturhistoriker Abu Muhammed ben Is'hāq (988) als ein Werk Saadja's anführt⁸¹. Dieses Werk wird in einer Bodleynianischen Handschrift des arabischen Jezira-Commentars von Saadja⁸² auch

genannt *Ritab el-Rijām 'ala el-Scharāji' el-sum'aji*, d. h. die Schrift der Stütze der überlieferten Gesetze, nämlich eine solche Darstellung der Gesetze, wodurch die überlieferten ceremoniellen Gesetze in der Schrift eine Stütze erhalten²². Es war entschieden notwendig, daß Saadja, bei Aufnahme des Kampfes gegen das Karäerthum, bei seiner Verteidigung der Ueberlieferung gegen die karäischen Angriffe in ihren so zahlreichen „Büchern der Gebote“, durch ein ausführliches „Buch der Gebote“, zur Stütze der Gesetze nach überlieferter Auffassung, auftrat und dies in arabischer Sprache schrieb. Hundert und fünfzig Jahre vor Saadja sind fort und fort von Karäern „Bücher der Gebote“ geschrieben worden, in welchen die Summe aller legerischen Ueberlieferungsfeindlichen Auslegungen der die gesetzlichen Vorschriften bestimmenden Schriftstellen niedergelegt und neue eigenwillige Normen für die Gesetzesübung aufgestellt waren. Saadja wählte den Beruf, dieser synagogengefeindlichen, das talmudische Judenthum negirenden Richtung entgegenzuwirken, was nur durch die Abfassung eines Werkes von gleicher äußerer Dekonomie geschehen konnte.

14. Nach Aufzählung der allgemeinen gegenkaräischen Schriften Saadja's, welche nicht gegen irgend eine karäische Persönlichkeit gerichtet waren, neben seinen Schriften gründlicher Abweisung karäischer, traditionsfeindlicher Ansichten, welche zugleich die wissenschaftliche Begründung des rabbanitischen Judenthums bezweckten: nach allgemeiner Vorführung seiner in diesem Sinne gearbeiteten Schriftkommentare, sprachwissenschaftlichen Arbeiten und seiner drei Schriften, nämlich des Buches über die verbotenen Verwandtschaftsgrade (*Sefer 'Arajo*t), des über die Kalendertunde und des Buches der Gebote, kommen wir zu denjenigen sieben polemischen Schriften Saadja's, die er gegen bestimmte karäische Persönlichkeiten gerichtet hat. Sämmtliche sieben polemische Schriften schrieb Saadja in seinem ersten Lebensabschnitte, d. h. bis 928, wie er auch sein großes und umfangreiches Buch der *Halacha's*, seine Uebersetzungen und Auslegungen der Schrift, seine sprachwissenschaftlichen und die andern hier berührten Arbeiten in Fajjām während seiner ersten Lebensperiode geschrieben hat. Aber von manchen dieser Streitschriften lassen sich die Abfassungszeiten nur annähernd bestimmen.

15. Der theils gewissen, theils muthmaasslichen Zeitenfolge gemäß schrieb Saadja seine erste Streitschrift zu Fajjüm in seinem kaum zehnten Lebensjahre, nämlich um 909, da Josef el-Bazir (ba-Koëh) in seinem um 910 verfaßten Sefer ha-Maor, im arabischen Originale Kitâb el-Sirâg (Buch der Leuchte) genannt²⁴, schon gegen Saadja sich ausläßt, wie wir aus den bestimmten Mittheilungen Rose Paschiat'schi's nach einer älteren Quelle erfahren²⁵. Die Angriffe dieser Schrift (La'anot) waren vermuthlich gegen Benjamin Rahawendi gerichtet. Die karäischen Lehren Rahawendi's, dessen Doktrin zwar nur die zweite Schicht in der Entwicklung des Karäerthums gebildet, aber doch weithin nach Ost und West sich ausgebreitet hatte²⁶, mußten den jugendlichen Apologeten schon um thewillen zur Widerlegung reizen, weil das Rahawendi'sche System philosophischer durchgebildet war. Um die Zeit Saadja's überragte Rahawendi's Richtung das System Anan's, die Verbreitung nach Irak, Palästina und Aegypten war bei Benjamin's Lehren allgemeiner und sein Pentateuch-Kommentar, seine Auslegungen zu Jesaja, Daniel und fünf Megillot, sein Buch der Gebote und namentlich seine religionsphilosophische Dogmatik boten leicht Angriffspunkte dar und mußten einen so jugendlichen Eiferer sehr anregen, für den Rabbinismus einzutreten, wie es geschehen ist. Saadja hat auch anderweitig seine Bekanntschaft mit den Ansichten Rahawendi's bezeugt. In seiner zu Bagdad um 933 verfaßten Religionsphilosophie, in der hebräischen Uebersetzung unter dem Namen Emunot we-De'ot bekannt, citirt Saadja diese große karäische Autorität namentlich über das Wesen der Seele²⁷, und in seinen kurzen oder weitläufigen Schriftauslegungen, in seiner Dogmatik (Kalâm) und in seiner Gesetzeslehre (Fikh) zeigen sich noch deutlich Spuren, daß er Benjamin's Ansichten modificiren oder bekämpfen wollte. Bestimmtes über den Inhalt dieser Schrift Saadja's hat sich nicht erhalten.

16. Die zweite polemische Schrift Saadja's war gegen Anan, den bekannten Gründer des Karäerthums gerichtet. Sie war arabisch verfaßt und führte den Titel Kitâb el-Rudd 'ala Anan, d. h. Schrift der Widerlegung gegen Anan. Saadja hatte sie, wie aus einem hebräischen Lobgedichte auf diese Schrift, von welchem

sich ein Vers in Abraham Ibn Ezra's Jesod Mispar erhält hat, noch zu entnehmen ist²⁰, im 23. Jahre seines Lebens, al um 914 der gewöhnlichen Zeitrechnung verfaßt. In dieser Stre schrift gab Saadja zunächst einen geschichtlichen Bericht über die durch getränkten Ehrgeiz zur Sektensiftung geführten Anan, über die Art und Weise, wie er seine Partei getäuscht, die Gunst der Khalifen sich erworben und wie er sich absichtlich der islamischen Ansicht genähert²¹. Der Verfasser des Schluß, der um 1190 gelebt und Saadja's Streitschrift gegen Anan noch vor sich gehabt hatte²², nennt zwar die geschichtliche Mittheilung Saadja's einparteiische; aber bei aller Gefährlichkeit der Erzählung durch Sekteneß, bei aller Dunkelheit in dem erhaltenen aus dem Arabischen übersehten Bruchstück, ist die Erzählung doch von geschichtlicher Werthe. Sie ist die einzige über den Stifter des Karäerthums. Als die Karäer später selbst gegen die Ananiten polemisirten, nahmen sie Saadja's Erzählung von Anan's absichtlicher Hinneigung zum Islam an, wie Thobijja ben Rose u. A. Neben der geschichtlichen Darstellung der Spaltung durch Anan's verletzten Ehrgeiz, suchte Saadja darin noch den Hochmuth der Karäer, welche jener Spaltung ein hohes Alter zusprach und sie bis auf Babel hinaufwärts, mit Schärfe zu bekämpfen. Er wies nach, daß das Karäerthum durch getränkte Eitelkeit und durch die Sucht, die rabbinische Observanz abzuschütteln, erst in neuester Zeit entstanden und nur als Neuerung zu betrachten sei. Ben-Jerochim der Gegner Saadja's, sagt in einem Schlußgedicht zum ersten Kapitel seines Sefer Milchamot²³: „Du sprichst, daß die Männer der Schrift der neuern Zeit angehören, während deine Lehrer die Alten und daher die Heiligen sind; aber auch Männer des Unheils sind alt und darum doch nicht etwa heilig und selig.“ Saadja's Vorwurf hatte jedoch zur Folge, daß die bessern Karäer auf den Ruhm des Alters verzichtet haben. Saal in seinem Mahnschreiben²⁴ gesteht die Jugend seiner Spaltung ein, die jedoch durch die Gnade Gottes erleuchteter geworden sei. Jeschu'a ben Jehuda sagt in seinem Kommentar zu Lev. (Kap. 6) in der Einleitung²⁵: „Als das kleine Horn (der Islam) emporsproß, da verschaffte Gott Freiheit der Rede den Männern der Schrift.“ Im Uebrigen hat sich diese

Streitschrift wider Anan theils auf Abweisung der gegenrabbanischen Ergebnisse der Anan'schen Auslegung des Pentateuch's, namentlich aber auf Widerlegung des Anan'schen Buches der Gebote, theils gegen Anan's philosophische Dogmatik erstreckt, wie er auch in seiner eigenen Religionsphilosophie⁹⁴ Anan's Ansicht über das Wesen der Seele abweist. Die Angriffe gegen Anan's zuweilen extravagante Ansichten in Bezug auf die Reinheits- und Sabbatgesetze erbitterte die Karäer um so mehr, als sie dieselben nicht zu vertheidigen vermochten und sie dadurch zwischen Ananiten und Karäern zu unterscheiden gezwungen wurden. Ben-Jerochim im genannten Werke (Kap. 11 u. 12) rächte sich in seiner Polemik durch Verspottung der Kleinlichen und lächerlichen Auslassungen im Talmud. Ben-Jerochim wirft ihm vor, daß er nur darum Anan zur Zielscheibe seines Angriffes genommen, weil die (nicht-ananitischen) Karäer ihm geringere Handhaben geboten haben, konnte aber bei alledem seinen Zorn nicht unterdrücken, daß Saadja es gewagt, den Vater der Karäer so bloß zu stellen⁹⁵.

17. Die dritte Streitschrift Saadja's gegen einen karäischen Lehrer war wider Samuel Ibn Sälawija aus Jraf gerichtet (915) und führt in der arabischen Urschrift den Titel Kitāb el-Rudd 'ala ben Sälawija; in der hebräischen Uebersetzung der Religionsphilosophie von Musa Ibn Esra heißt sie Teschubot 'al Ben-Sälawija⁹⁶, was dasselbe ist. Samuel Ibn Sälawija, karäischer Lehrer und Schriftsteller, wie Ibn Siḥa in Jraf heimisch, hatte Angriffe auf rabbanitische Schriftansetzungen, auf die Tradition und auf scheinbar vernunftwidrige Agada's in Talmud und Midrasch geschrieben⁹⁷. Ein besonderer Abschnitt dieser Schrift behandelte den bei Bestimmung des Ostersfestes gebrauchten Ausdruck „Monat des Abib“ (Ex. 13, 4; 34, 8), als ungewöhnliche Umschreibung für das sonst gewöhnliche „der erste Monat“ (Lev. 23, 5) bei Bestimmung des Pessachfestes. Ibn Sälawija in seiner polemischen Schrift gegen die Rabbaniten (c. 900) schloß aus dieser seltenen Monatsbezeichnung „Monat der Gerstenreife (Chodesch ha-Abib)“, daß das Pessachfest für alle Zeiten von der Vollenbung der Gerstenreife, von dem Abib-Monat abhängt. Saadja behandelt in seiner Gegen-

Schrift, welche in ihrem Gesamtinhalte noch dem Josef el-Bazir⁹⁹ Jefet ben Ali ha-Levi¹⁰⁰, Musa Ibn Esra¹⁰⁰ u. A. vorgelegen hat, diesen Controverspunkt ausführlich und will diese Schriftausdruck „Monat der Gerstenreise“ nur für das erste Mazzotfest in Aegypten angewendet wissen, während für späteren Zeiten nicht die Gerstenreise (Abib), sondern der erste Monat d. Norm ist. Abib ist sonst nicht bloß Zeit- sondern Ortsbezeichnung (Ex. 3, 15) und in keinem Falle ist bei Abib an eine Monatsbezeichnung, wie bei Sim und Bul zu denken oder ist auf die appellative Bedeutung desselben Rücksicht zu nehmen¹⁰¹. Was diese Partie der Saadjanischen Streitschrift anlangt, so hat Saadja denselben Gegenstand auch in seinem Kitâb el-Tamjis gegen Châwi el-Balkhi behandelt und weitläufig erörtert. Josef el-Bazir schrieb dagegen seine Abhandlung, benannt Sefer ha-Abib, worin auch eine Schrift „Derischat Pitron Samuel“ zur Vertheidigung Ibn Sâlamija's erwähnt wird; diese Schrift war gegen Saadja, wahrscheinlich als er noch Dajjan in Fajjûm war, gerichtet (c. 920)¹⁰².

18. Die vierte Streitschrift Saadja's (c. 918) war gegen den hervorragenden Bekämpfer der Göttlichkeit des Gesetzes, den freigeistlichen Verhöhnner der mosaischen Wundererzählungen, gegen Châwi el-Balkhi (880) gerichtet¹⁰³. Châwi schrieb, wie oben erwähnt worden, eine arabische Uebersetzung des Fünfbuches mit rationalistischen, freigeistlichen Erklärungen, und diese Arbeit hatte sich allmählig überallhin nach Persien, Irak und Aegypten verbreitet und in den Volksschulen Eingang gefunden. Um dieses religionsfeindliche Buch unschädlich zu machen und aus den Volksschulen zu verdrängen, schrieb Saadja etwa um 916 seine arabische Uebersetzung des Pentateuch mit kurzen Scholien. Es gelang ihm, Châwi's Arbeit zu verdrängen¹⁰⁴. Châwi schrieb aber auch ein zweites Werk gegen den Rabbinismus, das Buch der Einwürfe genannt¹⁰⁵, aus zwei Hundert Angriffen bestehend¹⁰⁶. Gegen dieses Werk Châwi's schrieb Saadja eine Schrift der Widerlegungen der Angriffe Châwi el-Balkhi's, wie Saadja selbst (934) seine eigene Widerlegungsschrift in seiner Religionsphilosophie nennt¹⁰⁷. Aus dem in dem Buche der Unter-

scheidung (926) oder Kitāb el-Tamjīs angeführten Bruchstück der Streitschrift gegen Chäwi¹⁰⁸, sowie aus dem Umstande, daß in der hebräischen Uebersetzung die gereimte Prosa beibehalten wurde, läßt sich mit Bestimmtheit annehmen, daß die ganze Widerlegungsschrift nach damaliger Sitte die Form der gereimten Prosa gehabt hat, wie auch Chäwi's Buch der Einwürfe in solcher Form abgefaßt war. Der sachliche Inhalt der Saadja'schen Streitschrift konnte natürlich nur dem Inhalte der zweihundert Angriffe Chäwi's folgen und wir wissen aus Ben-Jerochim's Kohelet-Kommentar (zu 7, 10), aus Saadja's Emunot (III, 10) und aus Ibn Ezra's Pentateuch-Kommentar (zu Ex. 14, 27; 34, 29; 30, 35) ohngefähr die Art seiner Angriffe¹⁰⁹, so daß wir über den Inhalt der Widerlegungen nicht in Zweifel sein können. Aus Saadja's eigenem Citat erfahren wir, daß Chäwi gegen die Göttlichkeit des Fünfbuches argumentirt, weil darin das Wohnen Gottes im Heiligtum zwischen den Cherubim ausgesagt ist, was eine Vermenschlichung und Herabziehung Gottes ist. Saadja suchte solchen Einwand zu widerlegen und die Schrift zu rechtfertigen¹¹⁰. Angriff und Widerlegung erscheinen aber, wie oben bereits erwähnt worden ist, in gereimter Prosa und die Schrift Saadja's mußte demnach mindestens aus zwei Hundert vierzeiligen Strophen bestanden haben. Chäwi's Einwürfe gegen die Göttlichkeit der Bibel, gegen die sinnlich-menschliche Anschauung von Gott in der Schrift, gegen die ceremoniellen Institutionen des Fünfbuches in Bezug auf Opfer, Schaubrote, Libationen, Reinigungsvorschriften, Beschneidung u. s. w. gingen aber über den karäischen Widerspruch weit hinaus, so daß Saadja's Gegenschrift gar nicht als karäerfeindlich angesehen wurde. Die Karäer stimmten mit ein, daß es verdienstlich sei, diesen Freigeist mit seiner Verhöhnung der Bibel aus den Volksschulen zu verbannen. Obgleich aus der karäischen Spaltung hervorgegangen, sahen sich die karäischen Lehrer, wie der Eiferer Ben-Jerochim, genöthigt, ihn zu verdammen und zu verwünschen und seine frivolen Einwürfe zu widerlegen.

19. Die fünfte Streitschrift Saadja's (c. 919), gegen eine ist nicht ganz zu ermittelnde karäische Persönlichkeit gerichtet, war die „Monographie gegen die Bekämpfer des Lichtan-

zündens und Gegner der Benutzung dieser Beleuchtung am Sabbat“¹¹¹. Anan hat nämlich, wie wir gesehen¹¹², das Lichtbrennen am Sabbat, selbst wenn das Licht vor Sabbat angezündet wurde, seinen Anhängern untersagt, indem er nach alter sabuläischer Ansicht in den Schriftworten (Ex. 35, 3): „ihr sollt nicht Feuer anzünden am Tage des Sabbat“ auch das Fortbrennen des Lichts oder des Feuers verboten findet und, dies weiter führend, seiner Genossenschaft das Sitzen bei Licht am Sabbateingang verbot. Elija Bafchiatſchi (b. Mose) aus Adrianopel verhandelt in 4 Kapiteln seines Abderet Eljahu (Bl. 31a-33a) diesen Gegenstand in weisheitsvoller Weise, und wir erfahren daraus den geschichtlichen Verlauf dieses sabuläischen Verbots bis auf Levi ben Jefet, der dieses Verbot bestreitet. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir aber auch, daß Saadja über diesen Gegenstand eine andere Deutung der angezogenen Schriftstellen geschrieben und daß er dieses extravagante Verbot abgewiesen, worin ihm die Späteren gefolgt sind¹¹³. Zur Zeit Saadja's wurde dieses Verbot noch mit aller Strenge gehandhabt. Saḥl sagt in seinem Mahnschreiben, daß die Rabbaniten durch ihre Sabbatlichter die Karäer verschrecken, damit sie am Sabbateingang nicht die Wohnungen der Rabbaniten betreten. „Ich weiß,“ sagt er, „daß ihr die Lichter als eine feste Mauer betrachtet, damit die Karäer nicht zu euch kommen und enthüllen, was euern Augen verborgen geblieben“¹¹⁴. Diese Schrift Saadja's war aber nicht, wie man aus Ibn Esra's Worten zu schließen geneigt wäre, in hebräischer Sprache abgefaßt, sondern arabisch geschrieben, wie man aus dem großen Fragment in Saadja's Kitāb el - Tamjīs, das Jefet in seinen Pentateuch-Kommentar zum Behufe der Widerlegung aufgenommen hat, sehr leicht erkennen kann¹¹⁵. Wir sehen aber auch daraus, daß diese Saadjanische Abhandlung vor Kitāb el - Tamjīs (926) und wahrscheinlich auch vor Ben-Jerochim's Mišamot (920) geschrieben wurde. Eingeleitet war dieses arabisch abgefaßte Werkchen durch ein hebräisches Gedicht, das mit וְהָיָה לְכָל הָעָם begann, wie man aus einem Citat in Ben-Jerochim's Schrift (Kap. 10) entnehmen kann¹¹⁶.

20. Die sechste Streitschrift Saadja's war Tefšubot 'al

Ben Sitḥa, d. h. Widerlegungen Ibn Sitḥa's aus Irak, etwa im 922verfaßt. Der Käräer Ibn Sitḥa in Irak und in Persien, dem Vaterland des Käräerthums, lebend, führte den arabischen Beinamen Abu el-'Dra (أبو الدرة), wie wir aus Ibn Sina's wissen¹¹⁷ und schrieb einen den Wortsinn erklärenden und nur karäische Tendenzen verfolgenden Kommentar zum Fünfbuche¹¹⁸ (c. 908). Wir wissen aus Ibn Esra's Mittheilungen¹¹⁹, daß Abu el-'Dra Ibn Sitḥa in der Feststellung der grammatischen Bedeutung der Wörter, in der Auffassung mancher Sprachformen¹²⁰ und in Beziehung des einen Wortes auf das andere¹²¹ die überlieferte Deutung verlassen und zuweilen ganz im sabuläischen Sinne Schriftstellen gedeutet hat¹²². Indem der sonst rationalistische Ibn Esra ihn geißelt und verhöhnt, ruft er einmal aus: „Ben-Sitḥa glaubte auf der Weisheit-Leiter mit seinen Thorheiten sich emporzuschwingen, da ward aber seine Blöße aufgedeckt und so muß es jedem Reher ergehen, der den Alten nicht trauen will“. Ferner: „Im Allgemeinen vermögen wir nicht die Vorschriften der Tora nach dem Wortsinne zu fassen, sondern wir haben uns auf die Aussprüche unserer Weisen zu stützen. Denn als wir von unseren Alvordern das geschriebene Gesetz empfangen, da haben wir auch das mündliche Gesetz mit erhalten und es giebt zwischen Beiden keinen Unterschied.“ Freilich trat Ben-Sitḥa auch gegen Anan auf, welcher den ehelichen Umgang mit einer Frau im Zustande der Schwangerschaft verboten hat, den Vers Ex. 18, 6 „er hat von den Schwängern keinen Genuß gehabt“ anstatt „er hat auf den Bergen nicht gegessen“ deutend¹²³. Ben-Sitḥa hat den Vers Ex. 22, 28 „deine Fülle (das schwangere Weib) und dein Raß (Samen) sollst du nicht zurückhalten“ gegen Anan angewendet und noch weiter ausgeführt¹²⁴. Aber dessen ungeachtet wird er von Saadja und später von Ibn Esra als karäischer Reher angesehen und entschieden belämpft. Saadja's Gegenschrift mochte nicht nur die excentrischen von allen überlieferten Deutungen losgelösten Schriftauslegungen widerlegt, sondern auch die sabuläischen Folgerungen abgewiesen haben.

21. Die siebente und letzte polemische Schrift Saadja's war gegen den karäischen Eiferer Salmon ben Jerochim gerichtet. Ben-Jerochim, geboren 885 zu Faṣṣat ober Alt-Mizr

und in Jerusalem wohnhaft ¹²⁵, war bei seiner Ankunft in Aegypten über den mächtigen Eindruck, welchen der um sieben Jahre jüngere Saadja selbst auf die karäischen Gemeinden durch seine mündlichen und schriftlichen Angriffe auf Karäer und Karäerthum gemacht, so erbittert und in Fanatismus versetzt, daß er eine heftige an Galle und Schmähung reiche Streitschrift wider Saadja schrieb. Denn Saadja hatte bekanntlich von seinem 17. bis zum 34. Jahre (908—926) die meisten und wichtigsten Schriften gegen karäische Persönlichkeiten, gegen die karäischen Kexer und zur Apologie des Rabbinismus verfaßt und die vorzüglichsten Schriftauslegungen veröffentlicht, worin das Karäerthum angegriffen wurde. Der gewaltige Eiferer gegen das Rabbinenthum, der heftige Ben-Jerochim, wurde deshalb zur bitteren Polemik gegen Saadja im Interesse seiner Genossenschaft hingewiesen. Die in Reimprosa verfaßte Streitschrift Ben-Jerochim's gegen Saadja, genannt *Aggeret* oder *Leschuba*, *Ehibbur* oder *Milchamot* und in arabischer und hebräischer Sprache geschrieben, wird weiterhin ausführlich nach Inhalt und Form besprochen werden, hier gilt es bei Zusammenstellung der Saadja'schen Streitschriften auch die gegen Ben-Jerochim vorzuführen. Nach einer Mittheilung Abraham bar Chajja's in seinem Buche über die Kalenderkunde (1120) ¹²⁶ schrieb Saadja um 926, im 34. Jahre seines Lebens, die große und umfangreiche Streitschrift *Kitab el-Tamjis* (Buch der Unerschöpfung), in der hebräischen Uebersetzung bald *Sefer ha-Mibchan* ¹²⁷, bald *Sefer ha-Halkara* ¹²⁸ und, wie wir aus einem Citat im *Jeyira*-Kommentar des Jehuda ben Baršilai Barceloni erhalten, auch *Sefer 'al Eha'and Min Ehad* (Buch gegen die Angriffe eines Keizers) genannt ¹²⁹. Daß unter Kexer (Mün), Feind des Judenthums (Kaschē), Irrender (Choëh) und Irreführender (Matheh) nur Ben-Jerochim verstanden werden kann, sieht man klar aus den bei Jofet, Jehuda Barceloni, Abraham bar Chajja und Anderen herausgefundenen Bruchstücken, wenn man sie mit den Stellen in „*Milchamot*“ des Ben-Jerochim vergleicht.

22 Was nun den Inhalt dieser Streitschrift Saadja's, des Hauptwerkes gegen das Karäerthum betrifft, so mag sie der Reihe nach Ben-Jerochim's arabische Polemik gegen Saadja, die er

selbst in seinem Psalm - Kommentar (zu 104, 19) unter dem Titel *Kilab el - Rubb 'ala el - Fajjumi* nennt, gefolgt sein, mithin den Angriffstoff Ben - Jeroschim's ebenso wie dieser auf 19 Kapitel vertheilt haben. Er behandelte demnach im 1. Abschnitt (Bab) das Alter des mündlichen Gesetzes und seine gleiche Entstehung mit dem geschriebenen, daher es wie dieses für das Judenthum verbindlich und unabänderlich ist. Aber das sogenannte mündliche Gesetz ist nur die überlieferte und ererbte Anleitung zur Ausführung des schriftlichen. Die Anklagen Ben - Jeroschim's über das Niederschreiben der Tradition und über die Ueberschätzung derselben haben keinen Grund. Im 2. Abschnitt vertheidigte er die 6 Mischna - Ordnungen und deren Auslegung, den Talmud. Die Ben - Jeroschim'schen Einwendungen, daß diese Traditionschriften nicht wahr sein könnten, weil über die Tradition in mannigfacher Weise discutirt werde und weil sie nicht durch Wunder bezeugt seien, beweisen aber nur, daß Ben - Jeroschim über die Neusterlichkeit des Traditionsbegriffes nicht hinausgegangen ist. Das 3. - 6. Kapitel vertheidigte den rabbanitischen Kalender gegen die karäischen Einwürfe, indem er ihn in die mischnäische, ja sogar biblische Zeit hinaufrückt und durch diese Ueberschreitung der geschichtlichen Wahrheit den karäischen Angriffen sich aussetzte. Im 7. Kapitel wirft er die Einwürfe Ben - Jeroschim's zurück, die derselbe in Bezug auf die verbotnen Verwandtschaftsgrade, die zweiten Feiertage, auf die Anlegung der Tefillin und auf die Vorschriften über den Feststrauß gemacht hat. Kapitel acht und neun behandelten die Festzeiten, nach der alten überlieferten Festsetzung und führten aus, auf welche Tage sie dem jüdischen Kalender zufolge niemals fallen dürfen¹³⁰. Im 10. Kapitel behandelte er die karäischen Ausweichungen in Bezug auf die Zurüstung der Speisen von Freitag auf Sabbath, auf das Lichtanzünden und das Fortbrennen der Lichter am Sabbath, bei welcher Gelegenheit er seine frühere „Abhandlung gegen das Karäerthum in Bezug auf die Sabbathlichter“ fast ganz aufnahm, wie aus Jeser's Kommentar zum Fünfbuche ersichtlich ist¹³¹. Das 11. Kapitel behandelte das Reinheitsgesetz, die rabbinischen Bestimmungen über die Thierschlachtung u. s. w. Das 12. Kapitel besprach die Keuschheitsgesetze, die Verwöhnung am Sabbath, und einige auf Sabbath

bezügliche Agada's. Im 13. Kapitel oder Abschnitt wies er Ben-Jerochim's Spott über die talmudischen Agada's mit Entrüstung zurück. Schon aus Musa Ibn Esra's Religionsphilosophie¹²² wissen wir, daß die talmudischen Agada's, die in ihrer Buchstäblichkeit bald unbegreiflich bald lästerlich erschienen, die Zielscheibe jüdischer Angriffe gewesen waren und daß Saadja die Deutung und Vertheidigung derselben übernommen hatte. Im Besondern wurden von Ben-Jerochim diejenigen talmudischen Agada's den Rabbaniten vorgehalten, welche die Gottheit in das Sinnliche und Menschliche zu sehr herabziehen, wie z. B. die Agada von den 3 Nachtwachen (Berachot 3a.), wo es von Gott heißt, daß er mit Löwenstimme ausruft: „Wehe den Kindern, daß ich um ihrer Sünden willen mein Haus zerstört, meinen Tempel verbrannt und sie unter die Völker der Welt getrieben“, oder „daß Gott, beim Hochpreis seines Namens im Lehr- oder Bethaus, sein Haupt schüttelt und spricht: Heil dem König, den man daheim preist, wehe dem Vater, der seine Kinder ins Elend treibt und wehe den Kindern, welche vom Tische ihres Vaters verbannt sind“. Ebenso die Agada, daß Gott betet und dies in einer gewissen Formel thut (Berach. 7b); die Agada von Ismaël ben Elischa (Tas.), wie er in das Allerheiligste ging, um das Räucherwerk anzuzünden und da den Ahtariël, der selbst Gott ist, auf dem erhabnen himmlischen Thron sitzen sah und zu Ismaël sagte: gib mir einen Segen u. s. w.

23. Neben der Vertheidigung dieser und ähnlicher Agada's gegen Ben-Jerochim sprach er sich darin noch über den ganzen Apparat der mystischen Literatur aus, wie über Sefer ha-Masim, Sefer Schem ben Noach, Schür-Romah, Ma'asseh Bereschit rabba, Otijot de-Rabbi Akiba u. A. theils deren Unwerth und Untergeschobenheit geltend machend, theils sie erklärend. Von diesem (13.) Abschnitte hat sich in dem Jezira-Kommentar von Jehuda Barceloni¹²³ ein großes Bruchstück des Schlusses erhalten, welches ich hier in deutscher Uebersetzung gebe, um ein Bild seiner Polemik zu bieten. „Jedoch,“ heißt es daselbst, „seien (Ben-Jerochim's) Angriffe in Bezug auf die Agada von Ahtariël und auf diejenige, wo es heißt: „Ich bin wie Einer dergleichen“, in ihrer Deutung und dem Endziel ihres Inhalts von diesem legerischen Thor nicht begriffen

worden. Er konnte auch seiner Beschränktheit und seines Abfalls wegen nicht das Geringste von diesen Sachen begreifen. Wenn er tief und andauernd seinen Sinn dahin gerichtet und die Schrift genau gelesen hätte, so würde er sich über solche Agada's nicht gewundert haben. Denn er würde in der Schrift die Stelle gefunden haben, wo es heißt, daß Gott dem Moise die Rehrseite seiner abziehenden lichtglänzenden Herrlichkeit gezeigt habe, weil die göttliche unmittelbare Gegenwart nicht geschauet werden kann, wie es heißt (Ex. 33, 23) „Du kannst schauen meine Rehrseite (Achorai)“, d. h. mein von strahlendem Lichtglanz umflossenes Wesen bei seinem Fortziehen, „aber meine unmittelbare Gegenwart kann nicht geschauet werden“¹²⁴. Er würde ferner gelesen haben (Ex. 24, 10), daß Moise und Ahron, Nadab, Abihu und die siebenzig Ältesten die glanzumflossene Gestalt Gottes, d. h. die Herrlichkeit Gottes gesehen; und die Schrift erklärt dies selbst (24, 17): sie haben einen großen Lichtglanz gesehen, da es heißt „und die Erscheinung der Herrlichkeit Jehova's war wie verzehrendes Feuer.“ Wenn daher Jesaja sagt (6, 1) „ich schauete den Herrn“, so meint er den großen Lichtglanz, den Lichtschein seiner Herrlichkeit. Dieser ausstrahlende Feuer- glanz ist das geschaffene Urlicht, von welchem aus alles Geschaffene und Gewordene seinen Anfang genommen. Wenn daher der Prophet Micha (2 Ehr. 18, 18) sagt: „Ich sah Jehova auf seinem Throne sitzend“, oder wenn Ezechiel (1, 27) ausruft: „Und ich schauete Etwas gleich dem Aussehen des Glühkerzes, ein Aussehen wie Feuer, das rings ein Gehäuse (Hof) bildet,“ so ist dies ebenso, wie alle sonstigen Ruhmesauslagen und Vorstellungen der Propheten bei ihren Schaugefichten, nach den Ansichten aller Gläubigen und Einheitsbekenner, nur von dem geschaffenen Urlicht zu verstehen. Die göttliche Weisheit bei der Schöpfung dieses Urlichts (Rebod Jehova) hatte die Absicht, bei den Propheten und Frommen, welche diesen Lichtglanz geschauet, den Glauben zu läutern und zu festigen, daß das gehörte offenbarte Wort von Gott gekommen. Das mit dem prophetischen Schaugeficht verbundene strahlende Licht ist das Zeichen und das Wunder, welches die Gegenwart der Gottheit bezeugt und jeder Seher dieses Lichtglanzes spricht: „Ich habe Jehova geschauet,“ nämlich die Bezeugung der gegenwärtigen Herr-

lichkeit Gottes, wie ich dieses in weitester Ausführung in meinem „Buche über die Gotteseinheit (Eser ha-Itchad)“ besprochen habe. In diesem Sinne ist also auch die Agada von Ahtariel zu erklären. Ismael sah eine der strahlenden im Anbeglänzte geschaffenen Lichtgestalten, die Ahtariel benannt und als Gott Israels bezeichnet wurde, d. h. die als Bezeugung und Symbol für Gott gilt, weil der geschaffene Lichtschein die vernommene Rede als von Gott kommend bezeichnet. Das Lichtbild sprach, nach der Agada: „Preise mich“, wie Gott ebenso die Engel und die Himmlischen auffordert, ihn zu preisen (Ps. 103, 20—22). Alles dieses verstanden die Einsichtigen und das war das richtige Verständniß der Ausdrücke. Wir behaupten aber damit nicht, daß Ismael, weil er diesen Lichtglanz gesehen, darum ein Prophet gewesen sei, da nicht gerade bloß der Prophet ein Mittelwesen (Engel) schauet, sondern auch viele Nichtpropheten einer solchen Schau gewürdigt wurden. Nach derselben Weise ist der Ausdruck in der Agada: „Ich bin euch gleich“ zu fassen, denn Gott zeigt im künftigen seligen Leben jenen mächtigen und gewaltigen Lichtglanz, der einer feurigen Gestalt gleicht und wie jene Seeligen ihn lobend wahrnehmen, so sagt Gott damit: „Er ist's, der spricht.“ In Wahrheit ist jeder Engel, jede himmlische Gestalt nur ein geschaffener Lichtglanz, also nur etwas Gewordenes wie wir, nur daß Gott solche Lichtgestalten zur eigenen Herrlichkeit geschaffen, wie es heißt (Ps. 104, 4): „Die Stürme macht er zu seinen Engeln und Feuerflammen zu seinen Dienern.“ Bei allen Gelegenheiten und Begegnissen daher, wo es in der Schrift heißt: „Ich habe Gott gesehen,“ ist es dahin zu deuten, „Ich habe den Abglanz seiner Herrlichkeit (Kabod) geschauet, wodurch nur die Größe und Urmacht Gottes mir bekannt geworden.“ Wenn ein thörichter Mensch aber sich eigenförmig zu dem Ausspruche zwingen will, daß jene Propheten wirklich Gott gesehen, so müssen wir ihm entgegenhalten, daß die Schrift selbst die nachstehliche Fassung abweist, wenn sie sagt, daß Gott mit keinem der Propheten außer mit Mose gesprochen habe, wie es heißt (Dt. 33, 10): „Und nicht erstand ferner ein Prophet in Israel, der Gott von Angesicht zu Angesicht erkannt hat.“ — Aus dem Mitgetheilten ist zu ersehen, daß der Lichtglanz, welchen die Propheten geschauet

und von dessen Schimmer aus sie Offenbarungen vernommen haben, nur jenes geschaffene herniedererscheinende Licht war, von dem es heißt (Ez. 1, 28 flg.): „Wie die (gemäßigtere) Erscheinung des Regenhogens, der sich in einer Wolke am Tage des Regens bildet, also ist das Aussehen des Glanzes (der göttlichen Herrlichkeit) ringsum.“ Ich beschliesse nun diesen Gegenstand der Besprechung mit meiner Ansicht über das Buch Sch'ar Romah (von den mystischen Maassbestimmungen Gottes). Mit diesem Buche haben die Gelehrten durchaus nicht übereingestimmt, da weder die Mischna noch der Talmud davon wissen und wir kein Mittel haben zu erkennen, ob es von Rabbi Jomaël herührt oder nicht. Vielleicht hat es irgend Einer ihm angeeignet, wie wir so viele Bücher haben, welche Verfassern zugeschrieben wurden, die sie gewiß nicht verfaßt haben, während man sie berühmten Namen angeeignet hat, um den Ruhm der Schriften zu erhöhen. Verhält sich die schriftstellerische Weise hier ebenso, dann hätte ich den Angriff (Ben-Jerochim's) in Bezug darauf gar nicht zu beantworten nöthig. Jedoch um für jeden Fall die Wahrheit zu erhärten, will ich zugeben, daß R. Jomaël das Buch Sch'ar Romah verfaßt habe, aber wir haben sodann noch immer verschiedene Wege, seinen Inhalt zu erklären im Sinne des Glaubens und der Gotteinheit. Denn wir haben bereits oben mitgetheilt, daß der Schöpfer für die Offenbarung an seine Propheten einen von sich ausstrahlenden Lichtglanz geschaffen, welcher nicht die Gottheit selber ist, sondern die Gottheit und seine Herrlichkeit bezeugt und wodurch der Seher empfindet, daß er die Offenbarung von Gott erhält. Auch wenn die göttlichen Mittheilungen durch Engel vermittelt sind, so ist anzunehmen, daß selbst die Engel nicht unmittelbar von Gott, sondern durch das ausstrahlende Licht die göttlichen Mittheilungen erhalten. Das ausstrahlende Licht als Geschaffenes ist aber meßbar und kann sich nach Verhältniß steigern; wie im Verhältniß der Engel zu den Menschen nur eine Steigerung liegt. Als Ch'ami el-Dallhi in seinem aus zweihundert Angriffen (auf das Judenthum) bestehenden Buche die Frage aufwarf: „Warum hat Gott (nach der Schrift) seine Herrlichkeit nicht lieber bei den reinen Engeln wohnen lassen, und es vorgezogen, zwischen den sündigen Menschen zu weilen?“

erwiderte ich darauf: „Wer hat dir verkündet, daß bei den Engeln der strahlende Lichtglanz oder seine Herrlichkeit nicht größer war, als bei den Menschen?“ Wörtlich sagte ich unter Anderem: „Wie willst du es wissen, wie sein (Gottes) Verhältniß zu den Engeln ist? Vielleicht ist der Lichtglanz seiner Herrlichkeit bei ihnen tausendmal größer, nach Maassgabe des geistigen Verhältnisses der Engel zu Gott? Wie kannst du überhaupt von Verschmähung sprechen und fürchtest nicht die Abweisung der Gelehrten¹³⁸?“ Nach dieser Voraussetzung kann der Inhalt des Buches Sch'ar Romah richtig gefaßt werden. Rabbi Ismaël erzählt, daß einer der Engel ihm mittheilt, daß der Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit bei ihm diese und jene riesigen Maasse habe, d. h. die Himmel ausfülle, denn wenn diese lichtumflossene Herrlichkeit Gottes die Tempelhallen erfüllt (Jos. 6, 8), so müßte diese Herrlichkeit bei den Engeln die Himmel erfüllen. In diesem Sinne müßten wir uns das sonderbare Buch Rabbi Ismaëls erklären, wenn es wirklich ihm zuzuschreiben ist. Wenn man einwenden wollte, daß doch dieser Lichtglanz dort „unser Schöpfer“ heisst, so müssen wir darauf erwidern, daß es wie das „Gott sehen“ nicht buchstäblich zu fassen ist.“

24. Dieses große Bruchstück aus dem dreizehnten Abschnitte der Saadja'schen Streitschrift gegen Ben-Jerochim giebt uns neben der Hinweisung auf zwei andere Schriften desselben, auf Sefer ha-Zichud und Teschubot 'al T'ha'anot Chawiel-Balkhi, eine Vorstellung von dem Geiste und der Form dieses großen Werkes, wie sehr wir auch seine Ansichten sonderbar finden mögen. In Bezug auf die weiteren Abschnitte, nämlich vom 14. bis zum 19., können wir nicht einmal nach Muthmaßung den möglichen Inhalt angeben, da uns der Inhalt dieser sechs Abschnitte bei Ben-Jerochim, welche gegen Saadja's Entgegnung gerichtet waren, noch nicht bekannt geworden.

25. Nach Vorführung der sieben Streitschriften Saadja's gegen karäische Persönlichkeiten, angefertigt von 909 bis 926 zu Fajjam, in welcher Zeit er auch, wie wir oben gesehen, die Klasse der Schriften über Gesetzeslehre (Filh), Dogmatik (Kalän) in einzelnen Theilen geschrieben und die exegetischen Schriften ausgearbeitet hatte, bleibt uns nur noch übrig, den Geist zu schildern,

der alle diese Schriften Saadja's im Gegensatz und Widerspruch zum Karäerthum durchdrang. In Saadja raffte sich das rabbanitische Judenthum zuerst auf, alle Theile der Theologie und der religiösen Praxis gegen die karäische Spaltung und zwar nach damaligem Stand der Philosophie und der hebräischen Sprachkunde aufzubauen, um dadurch dem Karäerthum, welches diese Hilfsmittel schon seit Anan benutzt hatte, würdig entgegenzutreten zu können.

26. Die Auslegung der Schrift und die philosophische Dogmatik bildeten aber allein die zwei Säulen, auf welchen Saadja das rabbanitische Judenthum aufgebaut hat. Die Bausteine waren die der Karäer, nämlich das sprachgemäße Erfassen des Wortsinns der Schrift und die Ausglei chung der Glaubenslehren mit der Philosophie der damaligen Zeit. Allein die Principien der Exegese wie der Dogmatik waren so entschieden gegenkaräisch und im Geiste des Rabbinismus entwickelt, daß deren Vorführung zum besseren Verständniß des karäischen Gegensatzes von Interesse ist. Zu den Principien der Schriftauslegung rechnet Saadja die Fassung des Schrifttextes im Einverständnisse mit Vernunft und Tradition, die erlaubte Hinzufügung eines den Sinn verdeutlichenden Wortes in einer Uebersetzung, vorzüglich aber das Streben, die Spuren der überlieferten Gesetzesausbildungen in Mischna und Talmud schon im Schriftworte zu entdecken¹²⁶. In der Uebereinstimmung der biblischen Gesetze mit der Vernunft, oder indem diese der Vernunft nicht widersprechen, sieht Saadja das Kriterium der Göttlichkeit. In der Verknüpfung mit der Tradition werden die biblischen Gebote ergänzt, ihre Beschaffenheit, Dauer und Bestimmung vorgezeichnet und nach Form, Maas und Begrenzung festgesetzt¹²⁷. Der Wortsinne eines Schriftausdruckes kann nur im Zusammenhang mit dem Inhalte, die natürliche einfache Aussage nur mit den in der Gemeinde feststehenden Normen und Wahrheiten gefaßt werden. Aber die nothwendigen Umdeutungen, welche jener gesuchte Einflang erforderlich macht, dürfen nicht schrankenlos und willkürlich, sondern nur im dem Falle, wenn die sinnlich wahrnehmbare Thatsache, oder eine allgemeine Vernunftwahrheit, eine andere Behauptung der Schrift oder die Ueberlieferung unserer Alten dem gangbaren Wortsinne widersprechen, vorgenommen werden. Dieses Herausgehen

aus dem strengen Wortsinne in gedachten vier Fällen muß jedoch immer noch sprachgemäß sein. Ohne einen Zirkumstanz jener vier Fälle muß der einfache Sinn beibehalten werden und in keinem Falle darf im Widerspruch mit dem überlieferten Verständnis die Schrift ausgelegt werden. Auch die allegorische Fassung von Wundern und geschichtlichen Wahrheiten kann eine Exegese im Sinne des Judenthums nicht dulden. Ferner rechnet Saadja zu diesen Principien die Umwandlung der Anthropomorphismen in der Schrift, da die Lehre vom göttlichen Wesen in der Schrift wie in der Uebersetzung jede Gestalt, jedes Bild, jede körperliche Bezeichnung von Gott entfernt wissen will. Bei den Schriftstellen, in denen Gott in menschlicher, sinnlicher Weise dargestellt wird (Ex. 1, 26; 8, 1; 9, 8; Dt. 4, 24), müssen, nach Targum und Tradition, die Erwähnung einzelner Glieder bei Gott, als Haupt, Auge, Ohr, Antlitz, Hand, Mund, Herz, Eingeweide und Fuß in die Begriffe Erhabenheit, Vorsehung, Vernehmen, Miß- oder Wohlgefallen, Macht, Befehl oder Erklärung, Weisheit, Erbarmen und Gehorsam umgedeutet werden und selbst die Zeitwörter, welche eine Thätigkeit dieser Glieder ausdrücken, fallen einer Umwandlung anheim. Dahin gehören auch die biblischen Beschreibungen, wie die Propheten Gott in menschlicher Gestalt auf dem Throne sitzend gesehen, das Sprechen Gottes mit den Propheten, die Beschreibung der Herrlichkeit Gottes (Kebod Jehova), die Zusammenstellung Gottes mit Engeln oder Menschen, die Beilegung sinnlicher Affectionen, die Aussprüche über Engel, Satan, Asafel, Dämonen, die theils bildlich, theils philosophisch umgedeutet werden müssen. Eine Erweiterung dieses Principes bilden die Ausgleichungen vieler biblischer Erzählungen, welche dem recipirten dogmatischen Begriffe in ihrer Buchstäblichkeit entgegen sind, z. B. der Gerechtigkeit, Reinheit Gottes, der schuldigen Ehrerbietung gegen Gott, der Vorstellung von hochgestellten Männern und Propheten u. s. w. Ueberhaupt ist nach Saadja die Aufgabe der Exegese, die äußern und innern Widersprüche in der Schrift, das Vernunftwidrige, Ungewöhnliche in Thatfachen, Geboten und Ausdrücken so zu erklären, daß es einer Verständigkeit der Sinne, der philosophischen Anschauung der Zeit, dem Bekenntnisse des Judenthums, der Uebersetzung der Gemeinschaft, der Beachtung der

Sitten, Bräuche und der Faßt der Väter entspricht. Neben den im Allgemeinen ausgesprochenen Grundsätzen bei der Auslegung der heiligen Schriften, wie sie Abraham Geiger in dem Aufsatz: „zur Entwicklungsgeschichte der hebräischen Sprachkunde, biblischen Exegese und hebräischen Dichtkunst unter den arabischen Juden im zehnten, elften und zwölften Jahrhundert,“ ausführlich und durch zahlreiche Beispiele belegt, besprochen hat¹⁰⁰, kam noch als Beigabe zu seinen hermeneutischen Principien die exegetische Abweisung der christlichen, moslemitischen und karäischen Ansichten im Besonderen.

27. Gegen das Christenthum der damaligen Kirche sucht Saadja die Stellen, in denen Gott in der Mehrheit gesprochen oder wo Beziehungen auf drei Personen in Gott gesucht werden, umzudeuten. Ebenso erklärt er die Stellen, welche auf eine Lehre von der Erbsünde, auf eine Erlösung durch Christus, auf eine Selbstständigkeit des heiligen Geistes gedeutet wurden, in eigener dem Judenthum entsprechender Weise. Viel geringer waren die Abweisungen gegen islamitische Schriftanwendungen, da solche im Ganzen nur geringe und höchstens symbolischer und agadischer Natur waren. Am Schärfsten tritt er in seinen exegetischen Principien dem Karäerthum mit seiner talmudfeindlichen, willkürlichen und gewagten Exegese entgegen. Während die Karäer die Bibel aus der Bibel selbst erklärten und den Grundsatz aufstellten, das Tiferbuch sei auch als Gesetzeslehre vollständig und voraussetzungslos zu fassen, behauptete Saadja, daß die Schrift in der Gesetzeslehre unvollständig sei, daß sie die Ausführung und die specielle Bestimmung der mündlichen Ueberlieferung anheimgegeben habe und daß diese Tradition zur Schrifterklärung hinzutreten muß. In seinem Commentar zur Genesis stellt er, wie wir von seinem Gegner Ben-Jerochim wissen¹⁰¹, sieben Beweise für die Nothwendigkeit der Tradition zum Verständniß der Gesetze auf, und darunter sind eben die überlieferten speciellen Bestimmungen und Ausführungen der Gebote die wichtigsten. Die Nothwendigkeit der Tradition für die Exegese behauptete Saadja auch auf das sprachliche Element der Auslegung aus. Seine Abhandlung über die einmal in der Bibel vorkommenden Wörter erklärt er aus den verwandten Ausdrücken

der Mischna, Gemara und des Targum, wenngleich dies mehr der Charakter einer Sprachvergleichung hat. Dasselbe that er in seiner Uebersetzung und in seinem Kommentar ¹⁴⁰.

28. Wie die Principien und die Charakteristik der Saadja'schen Hermeneutik nur im Gegensatz zur karäischen Schriftauslegung hier in Betracht kommen können, da sie sonst in die Geschichte der rabbanitischen Exegese gehören ¹⁴¹, ebenso kann Saadja's religionsphilosophische Dogmatik im Sinne der Mutaziliten hier nur in ihrem Gegensatz zur Dogmatik des Anan, Nahawendi und anderer karäischen Religionsphilosophen besprochen werden, da das Ganze der Religionsphilosophie Saadja's als einer Philosophie des Judenthums anderswo zu suchen ist ¹⁴². Der Begriff von Gott aus der Erkenntniß eines Weltchöpfers erfasst, verknüpft nach Saadja zugleich die Eigenschaften Gottes, ohne welche der Gottesbegriff undenkbar ist. Die Attribute: „seiend (lebend, wirklich) weise, mächtig, wissend“ sind mit Gott gesetzt und wir treten damit nicht der Ewigkeit und Vollkommenheit Gottes entgegen, wie Anan meint, da sie nicht Zusätze zu seinem Wesen, sondern mit ihm eins sind. Die Seele, vermöge ihres Erkenntnißvermögens, in ihrer Aeußerung als Vernunft, hat zwar vor der Offenbarung die Erkenntniß gefördert, kann jedoch die Religion als Gesetz nicht allein regeln, und die Vernunftgemäßheit ist daher nicht, wie Anan glaubt, die einzige Reglerin der Gebote. Lohn und Strafe sind zwar Ergebnisse der freien That, aber die regelnde Gerechtigkeit Gottes und die Ausgleichung durch sie findet, der Lehre Anan's entgegen, in der jenseitigen Welt statt. Das Dogma von dem Erschaffensein des Weltalls stellt Saadja als Basis hin, worauf der Gottesbegriff erbaut wird; somit ist das Dogma gegen Ibn el-Dawendi's Ansicht von der Ewigkeit der Welt gerichtet. Das Wesen der Seele ist nicht als leibliche Thätigkeit und als sinnlich zu fassen, wie Nahawendi es gethan, sondern als einheitliches, geistiges Lichtelement, wozu der Körper nur das Werkzeug ist. Die Seele ist daher unsterblich. In Bezug auf Engel hatte Saadja seine Theorie von den Lichtschöpfungen aufgestellt, ganz verschieden von der Lehre Nahawendi's über die Mittelwesen. In gleicher Weise treffen wir auf den verschiedensten Punkten der Religionsphilosophie ein

Auseinandergehen des Karäerthums von dem rabbanitischen Judenthume und dies würde bis ins Einzelne noch weiter erkannt worden sein, wenn nicht die religionsphilosophischen Arbeiten der Karäer vor Saadja ein Raub der Zeiten geworden wären.

21. Nachdem Saadja's Thätigkeit auf gegenkaräischen Bahnen der jüdischen Theologie hier dem Leser aufgerollt und den zerstreuten Andeutungen der Saadianischen Ansichten auf dem Gebiete der Schriftauslegung, der Gesetzeslehre und der Dogmatik hier eine kurze organische Darstellung zu Theil geworden ist, haben wir noch eine Rasterung der karäischen Gegner Saadja's vorzunehmen, die theils während seines Lebens (910—942), theils gleich nach seinem Tode (942—950) ihre Polemiken geschrieben haben. Die karäischen Gegner Saadja's sind für den Zeitabschnitt von 900 bis 950 die Hauptträger des karäischen Schriftthums, die festen Begründer der karäischen Principien auf allen Gebieten der karäischen Theologie, indem vorher ein Hin- und Herwogen und Schwanken das Karäerthum gekennzeichnet hatte. Es war indirekt Saadja's Verdienst, die Karäer zu festen und bestimmten Principien gedrängt zu haben. Denn neben den Streitschriften der karäischen Gegner wurde zugleich das gesammte Schriftthum der karäischen Theologie ausgebaut und überdies schlossen sich ihnen auch solche Schriftsteller an, welche Saadja's Gegnerschaft gar nicht oder nur nebenher berührten. Einer der ersten Gegner Saadja's war Abu-'Ali Hassan el-Lewi el-Bazri (c. 915), Vater des 'Ali ben Hassan und Großvater des berühmten karäischen Schriftstellers Jesei, genannt Abu-Sa'ib Hassan ben 'Ali el-Lewi el-Bazri. Wir sehen aus dem Schriftthume dieser Männer, daß sich die Gegnerschaft durch drei Geschlechter in dieser Familie fortpflanzte¹⁴³. Dieser Abu-'Ali Hassan aus Bazra schrieb: 1. Nach dem Zeugnisse Saal's in seinem offenen Zurechtweisungsschreiben¹⁴⁴ eine Streitschrift gegen Saadja, welche „Erwiderungen in bewährten Reden, wie Stifte fest eingestekt“ enthielten. 2. Ein Buch der Gebote (Eser Mizwot), nach karäischen Principien und im Widerstreit gegen die Tradition gefaßt. Der berühmte karäische Schriftsteller Jeschu'a ben Jehuda (um 1090) führt in seinem die Gesammtheit der Gesetze in Kapiteln (Perašim) behandelnden Werke

Sefer ha-Ischot, von welchem dessen Sefer 'Araot nur einen Theil bildet, häufig unseren Abu 'Ali an neben Autoritäten aus der Zeit nach Anan, was immer auf dieses Werk zurückzuführen ist.

30. Ein anderer Gegner Saadja's war dessen Sohn 'Ali ben el-Hassan el-Lewi el-Bazri (930), Vater des unter dem Namen Jefet (Hassan) bekannten karäischen Schriftstellers zu Bazra. Sahl in seiner bekannten Schrift¹⁴⁶ nennt ihn ben Hasson, was nur die vulgäre Aussprache von ben Hassan ist und führt ihn neben Anderen als Verfasser einer Streitschrift gegen Saadja auf. Sein Enkel Abu-Sa'id Lewi ben el-Hassan (Jefet) el-Lewi aus Bazra nennt ihn beim Citiren in seinem Kommentar zu Deuteronomium¹⁴⁶ „unser Großvater, Lehrer und Meister, der große Lehrer, Sohn el-Hassan's des Lehrers“ und durch ihn erfahren wir, daß er außer der nun verlorenen Streitschrift gegen Saadja auch einen Kommentar zum Pentateuch (Scharch 'al ha-Tora) geschrieben habe. In seiner Auslegung zum Pentateuch wurden, wie wir aus einer Mittheilung erfahren¹⁴⁷, fremdartige oder wenig bekannte Ortsnamen nach Ibn Koreisch erklärt¹⁴⁸. Ohne Zweifel hat sich die Erklärung auch sonst über Sprachliches verbreitet. Dieser 'Ali ist wahrscheinlich auch der religiöse Dichter, von dem in einer handschriftlichen damascenischen Sammlung religiöser Gedichte sich eins mit dem Akrostich 'Ali findet¹⁴⁹.

31. Ein anderer bedeutender Gegner Saadja's war Hassan ben Naschi'h, auch bloß Ben Naschi'h genannt¹⁵⁰ (c. 930). Sahl sagt in seinem Zurechtweisungsschreiben¹⁵¹ von Ben-Naschi'h, daß er stets wie andere gelehrte gläubenseifrige Karäer den Rabbaniten Saadja gedrängt habe, die Unterschiede und Streitigkeiten zwischen Karäer- und Rabbinenthum in öffentlicher Verhandlung zu regeln und die Richtigkeit auf dem Wege der Discussion zu bestimmen oder zur Entscheidung zu bringen. Aber wie auch die meisten Karäer nach einem solchen Gelehrtenkampf gestrebt haben, so suchte doch Saadja diesem Ansinnen stets auszuweichen und nur für Freitag Abend wollte er dies in seinem Hause zulassen. Aber die Karäer durften solches nicht annehmen, da sie

nach ihren Ansichten in einem durch Lichter erleuchteten Zimmer nicht weilen sollten. Dieses Drängen soll Ben-Maschi'h soweit getrieben haben, daß Saadja angeblich wurde und ihm zurief: „Ich habe mit Dir nichts zu thun, gehe fort von mir!“ und ihn fortwies. Ferner erzählt er daselbst, „daß die gegenkaräischen Schriften Saadja's schwer zu erlangen gewesen seien; als eine derselben endlich in die Hände des Ben-Maschi'h gekommen, schrieb er dagegen bei Lebzeiten Saadja's.“ Ben-Maschi'h, der etwas ältere Zeitgenosse Saadja's, wird von Abraham Ibn Esra in seinem berühmten Vorworte zu seiner Auslegung des Hünfbuches als die dritte große Autorität der Karäer angeführt, die in der Schriftauslegung wie Anan und Benjamin Nahawendi vor und Jeschu'a nach ihm den sabuläischen Weg eingeschlagen hat¹⁵². Er schrieb, soviel wir aus erhaltenen Notizen wissen: 1. Widerlegungen der Saadianischen Angriffe auf die Karäer und zwar in arabischer Sprache¹⁵³. In dieser Schrift hat Ben-Maschi'h 3 B. widerlegt, was Saadja über angebliche lezerische Schüler des Antigonos, über Zadol und Boetos, vorgebracht hatte; er bestreitet den historischen Werth dieser Mittheilung, weil die Sabuläer, welche damals mitten unter den Pharisäern lebten und schrieben, Nichts davon wissen¹⁵⁴. 2. Einen Kommentar zum Hünfbuch, wie Anan und Nahawendi vor und Jeschu'a nach ihm, welchen Kommentar Ibn Esra in seiner eigenthümlichen Weise charakterisirt¹⁵⁵. 3. Ein Buch der Gebote (Eser Mizwot), nach dem Muster seiner Vorgänger¹⁵⁶. Endlich 4. ein Buch der religions-philosophischen Systeme (Eser ha-Datot), als eine philosophische Dogmatik des karäischen Judenthums¹⁵⁷. Außer den hier ermittelten Schriften Ben-Maschi'h's, die sämmtlich untergegangen sind und die Jeschu'a ben Jehuda, Ibn Esra und der Verfasser des Schilluf noch vor sich gehabt haben mögen, wissen wir von seinem Leben ebensowenig, wie von den meisten Karäern vor ihm und seiner Zeit. — Auch der Grund, warum gerade er und noch Einige das Epithet ha-Kara (der Karäer) geführt haben, ist uns nicht mehr klar.

32. Als den vierten Gegner Saadja's, welcher eine eigene Streitschrift gegen Letzteren geschrieben hat, nennt Sahl in dem

bekannten Schreibern¹⁵⁰ einen Abu el-Ḥajib el-Ḡibli aus Ruḥiṣṭan in Großindien (c. 935)¹⁵¹. Da er jedoch nichts weiter als diese Polemik geschrieben zu haben und diese schon früh verloren gegangen zu sein scheint, so ist es nicht zu verwundern, wenn seine Spur sich im karäischen Schrifttum ganz verloren hat und er sogar in den Verzeichnissen der karäischen Lehrer vermißt wird.

33. Neben den vier genannten Gegnern Saadja's aus Ruḥiṣṭan, Bazra und Iraṣ, nämlich neben Ḥassan ben Meṣḥi'ḥ, Abu el-Ḥajib el-Ḡibli, Abu-ʿAlī Ḥassan el-Ḍewi el-Bazri und ʿAlī ben Ḥassan el-Ḍewi el-Bazri, die fast nur als Bestreiter des Saadja genannt worden sind und von deren andertweitiger schriftstellerischer Thätigkeit gar Nichts oder nur Weniges erwähnt wird, mögen noch einige karäische Schriftsteller dieser Zeit (900—950), die, wenn auch nicht als Gegner Saadja's, doch als karäische Schriftsteller damals gewirkt, aber für die Folgezeit nur geringe Spuren hinterlassen haben, erwähnt werden. Zu diesen gehören: 1. Abi-Ḡalab Ṭābit in Persien um 900, der Dogmatisch-Philosophisches geschrieben hat und welchen Josef el-Bazir, sein jüngerer Zeitgenosse, in seinem Muḥtawī erwähnt und widerlegt. Josef el-Bazir schrieb eine besondere Schrift gegen ihn, in Bezug darauf, ob von Gott Böses ausgehen kann, wie wir weiterhin sehen werden. 2. Abu-Ṣahl Maḡliach ha-Rohen (c. 920) in Jerusalem, Vater des weiterhin als Schriftsteller und Gegner Saadja's aufgeführten Ṣahl. Dieser, als großer karäischer Lehrer bezeichnet¹⁶⁰, schrieb ein Gebotenbuch (Sefer Miṣwot), worin die unterscheidenden Punkte der karäischen Lehre, wie z. B. über den Abib-Monat, Neumond u. s. w. besprochen wurden, wie man aus Jakob Ṭāmani's Anführung in seinem Pentateuch-Kommentar sehr leicht schließen kann¹⁶¹. Ein Enkel des Abu-Ṣahl, der ebenfalls Maḡliach geheißen, wird vom Verfasser des Ḥillul¹⁶² zu den karäischen Vätern gezählt, wie auch dessen zwei Söhne Jeḥeskel ben Maḡliach und David ben Maḡliach. 3. Abu Jaʿqub Is'ḥaḥ ben Ḡablāl (oder Baḡlāl)¹⁶³ schrieb um 920 ein Buch der Gebote (Sefer Miṣwot), aus welchem Jakob ben Moṣe Ṭāmani in seinem Pentateuch-Kommentar (Sefer ha-Pitron)¹⁶⁴ und Elija

Bašiatšhi im Abberet¹⁶⁶, jener mit Nennung seines vollen Namens, dieser unter dem Beinamen Abu-Jakub citiren und den der Verfasser des Šišāl zu den Vätern des Kardäerthums zählt¹⁶⁶. 4. Der ältere Zeitgenosse Ben-Jerochim's und noch ältere des Sa'adja, der Scheich Ješua (Furān) ben Dāwud Ibn Sa'adal el-Hiti, um 900 als Lehrer oder el-Mu'allim zu Anat¹⁶⁷. Er war in der Stadt Hit, die, mit zahlreichen Aftaquellen versehen, an einem der westlichen Eufratufer im Kreise Bagdad's und 21 Ferseng von Anbar entfernt lag, c. 865 geboren und führte daher den Beinamen el-Hiti. Später (c. 900) war er Mu'allim, d. h. Lehrer der karäischen Gemeinde zu Anat oder Ana, das fünf Tagereisen von Hit entfernt ebenfalls am Euphrat liegt¹⁶⁸. Als Ben-Jerochim seinen Kommentar zum Dekalog, der fälschlich Muladdima (Einleitung) überschrieben ist, verfaßt hatte (c. 925), war dieser Ješua bereits ein Greis, el-Scheich oder ha-Saken zubenannt, und da Ben-Jerochim 885 geboren und bei der Abfassung c. 41 Jahre alt war, so mag el-Hiti spätestens 865 geboren worden sein, so daß er um 925 wirklich ein Sechziger gewesen ist. Nach den wenigen erhaltenen Notizen erfahren wir, daß er folgende Werke geschrieben: 1. Einen Kommentar über das Fünfbuch, woraus Ben-Jerochim in seiner Auslegung des Dekalogs eine Stelle zu Ex. 20, 14 citirt, die er als aus dem Fünfbuch-Kommentar entnommen bezeichnet. Aus diesem Citat ersehen wir, daß er die Urschriften der Bibel viel strenger oder asketischer auffaßte und gegen die talmudische Fassung polemisirte¹⁶⁹. 2. Einen Kommentar zu den Psalmen, woraus ein Lehrer (Melammed) die kurze Erklärung el-Hiti's zu Psalm 108 in den handschriftlichen Psalm-Kommentar Ben-Jerochim's eingeschrieben, da Ben-Jerochim selbst diesen Psalm, als aus Psalm 57 und 60 zusammengesetzt, unkommentirt gelassen hat¹⁷⁰. 3. Religiöse Poesien für das karäische Ritual, mit dem Akrostich Ješua ben David¹⁷¹. Das ist Alles, was wir von seiner schriftstellerischen Thätigkeit durch versprenkte Notizen erfahren haben. Er galt als Lehrer sehr hoch und Habassi im Šišāl rechnet ihn zu den karäischen Vätern¹⁷². 5) In diesen Zeitabschnitt hinein (900—950) gehört auch der als grammatischer Schriftsteller von Habassi vor Saḥl ben Maḥliach

aufgeführte Abu-Zuṣuf ha-Saken, vollständig el-Scheiḥ Abu-Zuṣuf Jaʿqub el-Ruṣaf genannt¹⁷³.

34. Nach Durchmusterung der vorzüglich als Gegner Saadja's von Saḥl aufgeführten Karäer, sowie der sonst bekannt gewordenen karäischen Schriftsteller jenes Zeitabschnittes (900—950), die aber sämtlich weder als Bekämpfer des rabbanitischen Judenthums, noch als theologische Schriftsteller überhaupt eine Bedeutung im Karäerthum erlangt haben, schreiten wir zur Darstellung jener Karäer dieser Periode, die bald durch philosophische, bald durch exegetische, bald endlich durch gegenrabbiniſche Arbeiten, durch ihr Eingreifen in die Gestaltung des Karäerthums, durch ihre umfangreiche schriftstellerische Thätigkeit eine dauernde Geltung in der karäischen Genossenschaft erlangt haben und deren Einflüsse sich das rabbanitische Judenthum nicht entziehen konnte. Unter den Männern, welche in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts eine philosophische Durchdringung der gegenrabbaniſchen Dogmatik erstrebt haben und deren Schriften auch auf dem Gebiete der Gesetzeslehre ein Mittelpunkt des Karäerthums geworden sind, gilt als der Erste el-Scheiḥ Abu-Jaʿqub Zuṣuf ben Ibraḥim el-Bazir, hebräisch bald Josef ha-Roëḥ (ha-Roëḥ ist die Uebersetzung von el-Bazir), bald Abu-Jaʿqub oder Josef ha-Maor, von seinem Werke Maor, oder endlich bloß el-Scheiḥ oder ha-Saken benannt. Ich nenne ihn der Kürze wegen Josef el-Bazir¹⁷⁴. Er war in Rai oder in der Umgegend von Rai geboren, wie auch sein Zeitgenosse und Landsmann, der berühmte Arzt el-Rasi. Zu Rai war es auch, wo er sein philosophisch-dogmatisches Werk dem Vicelkönig Manzur Iḥu Iṣ'ḥaḥ um 916 gewidmet und es deshalb Kitāb el-Manzūri genannt hat, wie wir weiterhin sehen werden. Die Data über den Verlauf seines Lebens, oder über die Abfassungszeit seiner zahlreichen Schriften, haben sich nicht erhalten und nur die Daten von 910 für die Abfassung seines Sefer ha-Maor, von 916 für sein Kitāb el-Manzūri und von 930 für das Kitāb el-Muḥtāwi, geben ohngefähr die Anleitung zur muthmaßlichen Annahme der Daten. Geboren zu Rai in dem letzten Drittel des neunten Jahrhunderts (c. 870), studirte er noch vor Ausgang dieses Jahrhunderts die sämtlichen philo-

philosophischen und dogmatischen Systeme der Araber und die Philosophenschulen der Griechen. Er hatte sich so sehr in die arabische Sprechweise der Philosophen versenkt, daß er selbst beim Hebräischschreiben vom arabischen Idiom beherrscht war. Er behielt in seinen Werken, die er entweder von vorn herein arabisch abgefaßt, oder die er zugleich hebräisch und arabisch geschrieben hatte, nicht nur die arabische Konstruktion bei, sondern er reihte auch vollständige arabische Wörter ein, für welche die wissenschaftliche Sprache gangbare neuhebräische Wörter hat. Sein hebräischer Styl trägt daher das Gepräge eines Gemisches an sich, wenn dieses nicht vielleicht von seinem Uebersetzer herrührt. Die arabischen Begriffs-Ausdrücke, eine Anzahl technischer Bezeichnungen, für die er keine passenden oder verständlichen hebräischen Ausdrücke gefunden, behielt er so stark bei, daß seine Diktion einen fremdartigen Charakter bekam und selbst für kundige Leser kaum verständlich wurde. Die philosophische Spekulation und die Metaphysik war aber nicht nur in seiner Jugend, sondern durch sein ganzes Leben das eigentliche Gebiet, auf welchem er sich am liebsten bewegte, wie uns bereits Abiron ben Josef (1294) mittheilt¹⁷⁵. Jehuda ha-Levi im Rufari sagt, mit Hinblick auf den Josef el-Bazir, daß er aus früherer Zeit nur einen einzigen karäischen Philosophen, d. h. Metaphysiker kenne, der nach den vorbereiteten Wissenschaften (Logik, Physik u. s. w.) an die *ḥokmān* *philosophia* oder Metaphysik herangegangen ist¹⁷⁶. Josef Ibn Badil in Cordova (st. 1149), obgleich Rabbanite, hatte sein philosophisches Werk *Kitāb el-Manzūri* bereits vor sich gehabt und führt es in seinem Werkchen „der Mikrokosmos (Sefer 'Olam Rathan), ein Beitrag zur Religionsphilosophie und Ethik“ besprechend an, wie er auch den Verfasser unter dem Beinamen Abu-Jakub anführt¹⁷⁷. Mose Maimoni hatte in seinem *Delalat el-Chalutin* (More Nebuchim), bei Besprechung der Religionsphilosophie der Karäer, die als Mutakallimān und Mutaziliten ganz den Arabern gefolgt waren¹⁷⁸, wahrscheinlich die philosophischen Arbeiten unseres Josef el-Bazir im Sinne. Die nachfolgenden karäischen Philosophen, als Jeschua ben Jehuda, Israēl ha-Dajjan, Josef Kirlisani, Abiron ben Elija u. A. haben Josef

el-Bazir nie erreicht, sind ihm nie an Gründlichkeit, Tiefe oder Umfang gleichgekommen und haben ihn überhaupt zum Muster genommen. Ahron ben Elija in seinen 'Ez Ehajjim schöpft ganz aus el-Bazir's Muchtâwi, gebraucht ganz seine Redeweise, seine philosophischen Termen, seine Ansichten über die Sekten und Philosophenschulen, selbst wo el-Bazir gar nicht genannt ist. Auch Gadassi in seinem Eschkol hat seine Beschreibung der Sekten zum großen Theile wahrscheinlich aus derselben Quelle geschöpft. Es ist daher vorauszusetzen, daß er diese Kenntnisse erst durch Hören der berühmten arabischen Muster an vielen Hochschulen nach mannigfachen Wanderungen zu Philosophen erlangt hat, selbst wenn er nicht darauf hinwiese, wie es in der That geschieht.

35. Wir können freilich einestheils aus Mangel an geschichtlichen Andeutungen, anderntheils weil selbst die wenigen erhaltenen Werke von ihm noch gar nicht untersucht worden sind, etwas Besonderes über seinen Studiengang nicht angeben; aber wir wissen aus seiner Bemerkung in seinem philosophischen Werke Kitâb el-Muchtâwi, daß er nach fernen Städten und Ländern gewandert ist, daß er verschiedene Religionsparteien und Philosophen-Schulen aufgesucht hat und daß er z. B. auf seinen Reisen gefunden hat, wie die Philosophen-Schulen der Gabarija und Gahmija, sowie der Sufistaja, welche jegliche Realität der Außenwelt leugneten, zu seiner Zeit schon nicht mehr existirten, da er, wie er erzählt, auf seinen Reisen nicht einen Einzigen dieser Parteien gefunden.¹⁷⁹ Die zahlreichen philosophischen Parteien der Araber, die Spaltungen inmitten seiner Genossenschaft, sowie die Gesetzesauffassung der Rabbaniten, deren er in seinen zahlreichen Schriften gedenkt, hatte er offenbar nicht bloß aus Schriften, sondern oft auch aus dem lebendigen Verkehr kennen gelernt. Sein karäischer Lehrer war, nach dem Zeugnisse Mose Baschiatzchi's im Vorworte zu seinem Sefer 'Ara jot, Saadja ha-Nasi oder der karäische Exilarch nach David ben Bo'as (von Anan ab der sechste). Josef el-Bazir führt ihn in seinem Kitâb el-Manzûr unter „mein Herr Lehrer“ (Aboni ha-Melammed) an. Als er 910 sein großes Werk Kitâb el-'Sirâg (Sefer ha-Maor) geschrieben, führte er bereits eine starke Polemik gegen den noch jungen Saadja Fajjûmi, welcher eben mit

einer Schrift gegen das Karäerthum aufgetreten war¹⁸⁰. Da um diese Zeit schwerlich Saadja's Streitschrift in Bazra oder Rai schon bekannt gewesen ist, so scheint Josef el-Bazir dieses Werk el-Siräg in Aegypten verfaßt zu haben. Im Jahre 916 (c.) schrieb er seine philosophische Dogmatik zu Rai, wo er sie dem dortigen Statthalter Manzur Ibn Is'haq, der zwischen 914—918 dieser Provinz vorgestanden, widmete und Kitab el-Manzûri nannte, ebenso wie sein Zeitgenosse und Landsmann Abu Bekr Muhammed ben Sakarija el-Rasi um dieselbe Zeit dem Manzur sein medicinisches Werk Kitab el-Thabb gewidmet hat und el-Manzûri genannt hat. Im Jahre 930, welches Datum die spätern karäischen Chronisten gefunden und fälschlich auf die Abfassungszeit seines Kitab el-Saräg bezogen haben, schrieb er zu Jerusalem sein großes philosophisches Werk Kitab el-Muhtami, nachdem er bereits alle seine zahlreichen Schriften veröffentlicht hatte¹⁸¹. In diesem Werke finden wir daher auch seine sämtlichen Schriften angeführt, welche er auf dem Gebiete der Philosophie und der Dogmatik verfaßt hatte. Es bildete den Schlußstein seiner philosophischen Arbeiten. In Jerusalem scheint er auch die letzten Tage seines Lebens verlebt zu haben, denn wie seine Wanderungen und Reisen in ferne Städte und Länder neben dem wissenschaftlichen Zwecke auch wahrscheinlich die Verbreitung und Befestigung des Karäerthums beabsichtigten, ebenso mag sein Weilen in Jerusalem bei der Muttergemeinde und das Trauern um Zijjon daselbst im Sinne der Karäer gewesen sein.

36. Diese kurze, nur durch einige Zeitangaben erhellte Skizze über das Leben Josef el-Bazir's, der wahrscheinlich c. 940 zu Jerusalem gestorben ist, bietet im Ganzen so wenig geschichtlich Verlässliches dar, wodurch wir ein charakteristisches Bild dieses größten Gelehrten der Karäer erhalten könnten, daß ein Uebergang zu der Betrachtung, was er für seine karäische Genossenschaft gewesen, vollständig gerechtfertigt erscheint. Seine Bedeutung für die karäische Spaltung bestand zunächst in Heranbildung von Schülern, welche später als karäische Lehrer einen Ehrennamen erhalten haben. Vergleichen waren a. Jeschufa ben Ahron el-Mukabbassi, d. h. der Jerusalemer, von dessen Vater el-Scheich Abu'l-Farag Haran (900)

oben berichtet wurde¹⁸². Er wird auch Abironi, d. h. ben Abiron genannt. Hadassi in seinem Schkol ha-Rofer führt ihn als talmudischen Lehrer an, der durch die Gewalt seiner Worte gewirkt und bezeichnet ihn als Schüler des Josef el-Bazir¹⁸³. Der Verfasser des Schillul zählt ihn zu den talmudischen Vätern¹⁸⁴. b. Jeschu'a ben Abraham aus Jerusalem, den Hadassi mit dem vorhergehenden zusammen erwähnt. Wenn wirklich angenommen werden soll, daß der von Ibn Esra in seinem Genesis-Kommentar erwähnte Jeschu'a¹⁸⁵ nur einer dieser zwei hier erwähnten Jeschu'a's sein kann, so müßten wir annehmen, daß von ihnen Auslegungen zum Fünfbuch vorhanden waren, worauf wir aber nirgends einen Hinweis finden. c. El-Bazir's Sohn Abraham, genannt Abraham ben Josef in Jerusalem, vom Verfasser des Schillul zu den Vätern der Karäer gezählt.

37. Nächst der Bildung von Schülern wirkte Josef, wie früher Anan und Nissi ben Noah und wie seine jüngeren Zeitgenossen Salmon ben Jerachim, Sahl ben Majliach u. A., durch seine Wanderungen als Sendbote und Lehrer zur Erstarkung und Befestigung des Karäertums. Die größte Wichtigkeit aber seit Anan erlangte Josef el-Bazir, wenn man auch die sonstigen Feststellungen in Auffassung der Gesetze und den Ausbau der talmudischen Dogmatik und Religionsphilosophie nicht weiter hervorheben will, durch seine Reform des talmudischen Eherechts, welche er durch sein großes Ansehen bewerkstelligte. Seit Anan nämlich war das Eheverbot der Verwandtschaftsgrade (Arajot) durch die combinatorische Anwendung der Normen der Schlußfolgerung so übermäßig ausgedehnt, daß ein nothwendiges Zurückgehen ein Bedürfniß der Zeit geworden war; diesem Bedürfnisse ist el-Bazir gerecht geworden. Samuel ben Mose el-Maghrebi in seinem „Buch der Gebote (1304)“¹⁸⁶ sagt im ersten Kapitel des neunten Abschnittes, welcher über die Eheverbote (Arajot) handelt: „Von den talmudischen Gelehrten waren Viele, welche nach ihren festgestellten Principien den Weg der combinirten Schlußfolgerung (Derech ha-Mittab) eingeschlagen, viele Eheverbote veranlaßt und dazu aus Schriftstellern Beweise beigebracht haben, aus denen sich aber ihre Folgerungen nicht ergeben; sie haben übermäßig Schluß auf Schluß so gehäuft, daß dadurch viele

Verwandtschaftsgrade verboten wurden, die bei einfacher Schlußfolgerung erlaubt sein mußten. Dieses Erichwerungssystem wurde zuerst durchlöchert von dem Scheich Abu-Jakub (Josef) el-Bazir u. s. w. Er führte die Schlußfolgerung bloß auf die Schriftstelle zurück, vereinfachte sie und vermied das Häufen von Schlußfolgerung auf Schlußfolgerung, Combination auf Combination, was die Lehrer vor ihm gethan". Außer dieser Reform im karäischen Eherecht, welche Elija Bafchiatſchi im Adderet ausführlich und genau entwickelt, hat er auch auf anderen Gebieten der Gesetzeslehre eigene Ansichten seinen Vorgängern gegenüber geltend gemacht, die von den Spätern gebilligt wurden. Am Schlusse sei noch bemerkt, daß die Sage von der Blindheit unseres Josef ohne geschichtliche Wahrheit ist, was man übrigens aus seinem Wanderleben und aus seiner großen schriftstellerischen Thätigkeit leicht schließen kann. Der Beiname el-Bazir, hebräisch ha-Noëh, ist wie jeder andere Beiname hinzunehmen und der Zuname nach seinem Werke Maor (Josef ha-Maor) ist auch sonst in der jüdischen Literatur gewöhnlich. Abu Jakob ha-Some d. h. der Blinde, welchen Jakob Tamani in seinem Pentateuch-Kommentar citirt¹⁰⁷, ist nicht dieser Josef, ebensowenig als Josef ha-Pillach bei Elija Bafchiatſchi im Adderet¹⁰⁸ dieser Josef sein kann, da beide unseren Josef nur mit dem Beinamen ha-Noëh anführen.

38. Nach dem kurzen, freilich dürftigen Abriß des Lebens el-Bazir's und seiner Bedeutung für das Karäerthum, bleibt uns nur noch übrig, eine Uebersicht seiner Schriften, welche die Gesetzeslehre und die Religionsphilosophie behandeln, hier vorzuführen. Die Schriften, welche sich erhalten haben, führen uns die Geistesthätigkeit des Verfassers vor und geben zugleich Zeugniß von seiner praktischen Wirksamkeit. Bei el-Bazir muß man jedoch bedauern, daß kaum der vierte Theil seiner ermittelten Schriften sich erhalten hat und selbst die wenigen Erhaltenen nur noch in Handschriften und unerforscht in Bibliotheken liegen, so daß man bei den meisten kaum mehr als den Titel anzugeben im Stande ist. Die muthmaßliche Reihenfolge seiner Schriften ist: 1. Kitab el-Zichhat el-Ishtibal bi el-Schahid 'alai el-Gaib, d. h. das Buch der Vervollkommenung der Demonstration von dem Bewiesenen

auf das zu Beantwortende¹⁸⁹. Diese arabisch geschriebene philosophische Abhandlung, vermuthlich c. 890 verfaßt, scheint die erste Frucht seiner philosophischen Studien gewesen zu sein und hatte gar keinen confessionellen Charakter. Josef el-Bazir citirt dieses Werkchen einige Mal in seinem großen Werke Kitâb el-Much-tâwi, bald als Kitâb el-Zichât, bald nach dem eben erwähnten vollständigen Titel, der in der hebräischen Uebersetzung der Schrift von Thobijja sehr corruptirt ist¹⁹⁰. 2. Kitâb el-Schirâ' (ספר שבועות)¹⁹¹, d. h. Buch der Gebote, in hebräischer Uebersetzung als Sefer Mizwot angeführt, verfaßt c. 895. In dem umfassenden Werke über die Wurzeln der Religion (Kitâb el-Much-tâwi), das wir bereits hier erwähnt haben, spricht sich el-Bazir selbst über dieses Werk aus, indem er am Schlusse des 35. Abschnittes sagt: „Und obgleich dieses unser Werk das Umfassende (Muchtâwi) über die Wurzeln der Religion heißt, auch die den Geboten des Fünfbuches adhärenten Wurzeln bespricht und die Specialisirung der Gebote mit in sich begreift, so haben wir darin doch aus Furcht, daß wir zu weitläufig werden und von unserem Ziele abirren könnten, das Specielle gekürzt und auf das Allgemeine reducirt. Wir hatten ja „das Buch der Gebote“ verfaßt, wo wir dasjenige speciell behandelt haben, was hier im Allgemeinen vorgeführt wird“¹⁹². Die Oekonomie dieses Buches der Gebote, das er selbst als Betrachtungen über die einzelnen Gebote bezeichnet¹⁹³, ist nicht mehr bekannt, da es sich nicht erhalten hat. Aber aus gewissen Andeutungen läßt sich vermuthen, daß es aus zehn Makâlât oder Abhandlungen bestanden hat, wie so viele spätere Gebotenbücher der Karäer, in welchen das von Josef citirt wird¹⁹⁴. In dem Kitâb el-Mizwot des Arztes Samuel ben Moise el-Maghrebi (1394) wird aus diesem Gebotenbuche mit Nennung des Verfassernamens Abu Jakub el-Bazir citirt¹⁹⁵, wie dies früher bereits in den Gebotenbüchern des Israël ben Daniel el-Iskenderi (1062)¹⁹⁶ und Jesei Ibn Zaghir (1340) bald unter dem Namen Abu Jakub el-Bazir oder el-Maschûr bi el-Bazir (d. h. unter el-Bazir Bekannte), bald unter dem Titel el-Scheich¹⁹⁷ geschehen ist. Einen Theil seines „Buches der Gebote“ bildete der neunte Abschnitt, welcher über die zur

Ehelichung verbotenen Verwandtschaftsgrade handelt und der zu einem besonderen dritten Werke unter dem Titel Kitāb fi el-'Arajoṭ (c. 900) angewachsen ist. In dem Iggeret 'al ha-'Arajoṭ von Abu-el-Ḥabḥi Suleimān el-Reis (ha-Naḥ), gerichtet an Ahron ben Jehuda Ruṣḥini (c. 1100), worin Fragen über verbotene Verwandtschaftsgrade besprochen werden, wird unser Josef unter dem Ehrennamen ha-Maor ha-Gadol angeführt, wie auch sein Buch über 'Arajoṭ¹⁹⁸ citirt wird. Dieser Gegenstand, das Eherecht, war es bekanntlich, den Josef reformirte. Er trat nämlich der Igḥāb el-Tarḥib (Ba'ale ha-Miḥab, Merakḥim)¹⁹⁹, d. h. den combinatorischen Schlussfolgerern in Bezug auf die zu verbietenden Ehen der Verwandtschaftsgrade entgegen, indem er die betreffenden Schriftstellen nach einer andern rationellern Basis auslegte. Eine im arabisch-samaritanischen Pentateuch enthaltene Glosse zur betreffenden Schriftstelle (Lev. 18, 6) bemerkt: „Was die Karäer anlangt, so machen sie falsche Combinationen und verbieten in solcher Weise eine große Anzahl von Eheverbindungen, welche eigentlich erlaubt sind; aber sie widersprechen sich selbst gegenseitig“²⁰⁰ + Kitāb el-Taḥḥib, d. h. Buch der Grundlegung, von späteren Abschreibern nach Analogie der Saadjanischen Schrift Kitāb el-Taḥḥib (Buch der Unterscheidung) geschrieben²⁰¹. Dieses philosophische Werk, welches Josef el-Bazir einige Mal in seinem Kitāb el-Muḥtāwī anführt, behandelte die Grundlagen der Erkenntnisse für die religiösen Gebote, wenn auch in großer Kürze, wie er ausdrücklich am Eingange seines Muḥtāwī sagt²⁰². Es wurde ferner darin ausgeführt, wie die wahre Wesenheit in der Bezeichnung der Dinge den Beweisen des Erschaffenseins derselben vorangehen müsse²⁰³, sowie über die Seele, Gericht u. s. w. darin gehandelt²⁰⁴. Es wurde von Thobijja in's Hebräische übersetzt.

39. Das bedeutendste Werk el-Bazir's war das um .910 verfaßte Kitāb el-Sirāḡ (Buch des Lichts), welches in hebräischer Uebersetzung gewöhnlich Sefer ha-Maor genannt wird²⁰⁵, wie auch Raimūni's arabischer Mišna-Kommentar Kitāb el-Sirāḡ heißen und durch Sefer ha-Maor übersetzt ist. Es wurde aber auch Sefer ha-Me'orot oder Sefer ha-Urim²⁰⁶, mit allgemeiner Umschreibung des arabischen Titels, genannt und

auf das zu Beantwortende¹⁸⁹. Diese arabisch geschriebene philosophische Abhandlung, vermuthlich c. 890 verfaßt, scheint die erste Frucht seiner philosophischen Studien gewesen zu sein und hatte gar keinen confessionellen Charakter. Josef el-Bazir citirt dieses Werkchen einige Mal in seinem großen Werke Kitāb el-Much-tāwi, bald als Kitāb el-Zichāt, bald nach dem eben erwähnten vollständigen Titel, der in der hebräischen Uebersetzung der Schrift von Thobijja sehr corruptirt ist¹⁹⁰. 2. Kitāb el-Schirā' (שְׁרָא')¹⁹¹, d. h. Buch der Gebote, in hebräischer Uebersetzung als Sefer Mizwot angeführt, verfaßt c. 895. In dem umfassenden Werke über die Wurzeln der Religion (Kitāb el-Much-tāwi), das wir bereits hier erwähnt haben, spricht sich el-Bazir selbst über dieses Werk aus, indem er am Schlusse des 35. Abschnittes sagt: „Und obgleich dieses unser Werk das Umfassende (Muchtāwi) über die Wurzeln der Religion heißt, auch die den Geboten des Fünfbuches adhärenten Wurzeln bespricht und die Specialisirung der Gebote mit in sich begreift, so haben wir darin doch aus Furcht, daß wir zu weitläufig werden und von unserem Ziele abirren könnten, das Specielle gekürzt und auf das Allgemeine reducirt. Wir hatten ja „das Buch der Gebote“ verfaßt, wo wir dasjenige speciell behandelt haben, was hier im Allgemeinen vorgeführt wird“¹⁹². Die Oekonomie dieses Buches der Gebote, das er selbst als Betrachtungen über die einzelnen Gebote bezeichnet¹⁹³, ist nicht mehr bekannt, da es sich nicht erhalten hat. Aber aus gewissen Andeutungen läßt sich vermuthen, daß es aus zehn Makālāt oder Abhandlungen bestanden hat, wie so viele spätere Gebotenbücher der Karäer, in welchen das von Josef citirt wird¹⁹⁴. In dem Kitāb el-Mizwot des Arztes Samuel ben Rose el-Maghrebi (1394) wird aus diesem Gebotenbuche mit Nennung des Verfassernamens Abu-Jakub el-Bazir citirt¹⁹⁵, wie dies früher bereits in den Gebotenbüchern des Israēl ben Daniel el-Iskenberi (1062)¹⁹⁶ und Jesei Ibn Jaggir (1340) bald unter dem Namen Abu Jakub el-Bazir oder el-Maschār bi el-Bazir (d. h. unter el-Bazir Bekannte), bald unter dem Titel el-Scheich¹⁹⁷ geschehen ist. Einen Theil seines „Buches der Gebote“ bildete der neunte Abschnitt, welcher über die zur

Ehelichung verbotenen Verwandtschaftsgrade handelt und der zu einem besonderen dritten Werke unter dem Titel Kitab si el-'Araiot (c. 900) angewachsen ist. In dem Iggeret 'al ha-'Araiot von Abu-el-Fädhī Suleimān el-Reis (ha-Nafi), gerichtet an Ahron ben Jehuda Rusdini (c. 1100), worin Fragen über verbotene Verwandtschaftsgrade besprochen werden, wird unser Josef unter dem Ehrennamen ha-Maor ha-Gadol angeführt, wie auch sein Buch über 'Araiot¹⁹⁸ citirt wird. Dieser Gegenstand, das Ehe-recht, war es bekanntlich, den Josef reformirte. Er trat nämlich der Zichāb el-Tarlib (Ba'ale ha-Mikkab, Merakibim)¹⁹⁹, d. h. den combinatorischen Schlußfolgerern in Bezug auf die zu verbietenden Ehen der Verwandtschaftsgrade entgegen, indem er die betreffenden Schriftstellen nach einer andern rationellern Basis auslegte. Eine im arabisch-samaritanischen Pentateuch enthaltene Glosse zur betreffenden Schriftstelle (Lev. 18, 6) bemerkt: „Was die Karäer anlangt, so machen sie falsche Combinationen und verbieten in solcher Weise eine große Anzahl von Eheverbindungen, welche eigentlich erlaubt sind; aber sie widersprechen sich selbst gegenseitig“²⁰⁰. 4. Kitab el-Tamhid, d. h. Buch der Grundlegung, von späteren Abschreibern nach Analogie der Saadjani'schen Schrift Kitab el-Tamiz (Buch der Unterscheidung) geschrieben²⁰¹. Dieses philosophische Werk, welches Josef el-Bazir einige Mal in seinem Kitab el-Muchtawi anführt, behandelte die Grundlagen der Erkenntnisse für die religiösen Gebote, wenn auch in großer Kürze, wie er ausdrücklich am Eingange seines Muchtawi sagt²⁰². Es wurde ferner darin ausgeführt, wie die wahre Wesenheit in der Bezeichnung der Dinge den Beweisen des Erschaffenseins derselben vorangehen müsse²⁰³, sowie über die Seele, Gericht u. s. w. darin gehandelt²⁰⁴. Es wurde von Chobijja in's Hebräische übersetzt.

39. Das bedeutendste Werk el-Bazir's war das um .910 verfaßte Kitab el-Sirag (Buch des Lichts), welches in hebräischer Uebersetzung gewöhnlich Sefer ha-Maor genannt wird²⁰⁵, wie auch Maimuni's arabischer Mischna-Kommentar Kitab el-Sirag geheißen und durch Sefer ha-Maor übersetzt ist. Es wurde aber auch Sefer ha-Meorot oder Sefer ha-Urim²⁰⁶, mit allgemeiner Umschreibung des arabischen Titels, genannt und

gab seiner Wichtigkeit wegen auf dem Gebiete der karäischen Schrift- und Gesetzeserklärung dem Verfasser den Beinamen Ba'al ha-Naor. Was den Inhalt dieses großen Werkes anlangt, worin zum ersten Male gegen den jugendlichen Saadja polemisiert wird²⁰⁷, so war er, nach den zahlreichen Anführungen zu urtheilen, nicht ein philosophisch-dogmatischer, wie Simcha Zugli in Drach Jabbikim meint²⁰⁸, sondern auf Erklärung des Fünfbuches in seinen gesetzlichen Theilen, gleichsam auf die karäischen Halacha's der Schrift gerichtet. Lewi ben Jeset, welcher dieses Werk el-Bazir's unter dem Namen Sefer ha-Urim erwähnt, führt aus demselben eine Stelle über die Beschneidung am Sabbath an²⁰⁹. Ebenso behandelte er in diesem Werke die Gesetzesvorschriften über die Schaufäden, wobei er aus den Schriftworten die Anfertigung durch einen Israeliten herleitet und die Beimischung purpurblauer Fäden als eine sinnbildliche ansieht²¹⁰. In Bezug auf die zum Genuß nicht erlaubten todten d. h. nichtgeschlachteten Thierkörper (Nebela h) stellte er die Behauptung auf, daß der gebrauchte Ausdruck der Schrift sowohl für das ganze Thier als für Theile desselben anzunehmen ist²¹¹. Ebenso daß das gesetzliche Reinigungswasser für Gefäße und Menschen nur Süßwasser sein darf²¹². Ferner spricht er über die gesetzlichen Reinigungsvorschriften bei der Menstruation („bei der ein Zwischenfall eingetreten“) ²¹³, über die levitisch nicht verunreinigenden abgetrennten Glieder einer Leiche²¹⁴ und über die Deutung der Schriftstelle (Num. 19, 15): Und alles offene Gefäß, worauf kein festschließender Dedel ist u. s. w.“ In anderer Beziehung berichtet uns Baschiatshi aus diesem Werke²¹⁵. Nach diesem stellte el-Bazir bei Besprechung der Gesetze der Eheschließung nur drei notwendige Bedingungen auf, nämlich die Morgengabe (Mochar), den schriftlichen Pakt (Ketab, Ketubah) und die Cohabitation (Biah) und er trat somit gegen die Ansicht Nahawendi's auf, welcher vier, und gegen Joschija, welcher sechs Bedingungen verlangt²¹⁶. Auch bestimmte er, daß der Mann nach geraumer Zeit die Morgengabe (Mochar) verwenden darf, was die früheren Lehrer verboten haben²¹⁷. In gleicher Weise hat er sich darin über die Beschneidungszeiten und deren Verschleibungen ausgesprochen²¹⁸; auch hat er den saduläischen Grundsatz angenommen, daß die Tochter dem Sohne

gleich erberechtigt sei²¹⁹, wie er überhaupt im Erbrecht eigene Bestimmungen getroffen²²⁰. Auch über Gegenstände der Auslegung, welche keine praktische Bedeutung haben und mehr zum althebräischen Alterthum gehören, hat sich Josef in diesem Werke ausgesprochen, so daß wir schon daraus schließen müssen, daß es ein halachischer, mehr realer Kommentar über das Fünfbuch gewesen ist. Aus dem Schrift-Kommentar des Jeschu'a ben Jehuda (zu Lev. 16, 16) erfahren wir, daß el-Bazir die alljährliche Sühnung des Heiligthums von den Sünden Israels dem Salben bei der Vorschrift über die Stiftshütte gleichgestellt hat, weil beides eine Sühne zu gleichem Zwecke bildet, eine Deutung, die zu Lev. 16, 16 angebracht war²²¹. Die besonderen Ansichten Josef's über die Vorschriften vom Sabbat, von den Festtagen u. s. w. scheinen bloß im Allgemeinen behandelt worden zu sein, da er darüber ein eigenes Werk geschrieben hat, wie er denn auch die Gesetze über die verbotenen Verwandtschaftsgrade, die Ansichten über Abib (Nehrenmonat) in eigenen Schriften niedergelegt und in den größeren Werken nur nebensächlich behandelt hat. Es bleibt noch zu erwähnen, daß Mose ben Salomo ha-Bewi (c. 1500), mit dem Beinamen Jifani, aus dem Sefer ha-Maor, welches er Sefer ha-Meorot nennt, einen arabischen Auszug angefertigt hat, welcher den Titel Muktafar el-Anwar, d. h. Auszug aus Meorot, führte²²².

28. An dieses Hauptwerk Josef el-Bazir's in der karäischen Gesetzeskunde schließt sich sein Buch über die Feste, in der hebräischen Uebersetzung unter dem Titel Sefer ha-Mo'adim genannt²²³ (c. 919). In diesem Werke, welches in Kapitel (Fuzl) getheilt ist, behandelte unser Autor zuerst den beim Mazzot-Feste vorkommenden Ausdruck „Abib-Monat (M. der Gerstenreife)“, ausgezogen aus seiner früher bereits gegen Saadja verfaßten Monographie Sefer ha-Abib, wodurch wir über jene polemische Schrift, die sich nicht mehr vorfindet, genaue Kunde erhalten²²⁴. Dann behandelte er in besondern Kapiteln die bedeutenden Feste nach ihrer schriftgemäßen Bedeutung und praktischen Übung, indem er über das Pesach- oder Mazzotfest, über das Wochenfest, Laubentfest, Schlußfest (Azeret), über die Neujahrsfeier und über den Sühnetag schrieb.

Ob er aber auch den Sabbat darin behandelt hat, oder ob die darüber erhaltenen Citate bei Späteren aus seinem großen Werk ha-Maor entnommen sind, wissen wir jetzt nicht mehr, da von diesem Buche nur bruchstücklich acht Kapitel sich erhalten haben²²⁵. Aus Elissa Baschiat'schi's Gesetzeslehre, genannt Abderet erfahren wir einige Ansichten el-Bazir's, welche er in dem hier erwähnten Werke niedergelegt haben mochte. So z. B. hat er gegen die früheren Raräer die Anzahl von vierzig verbotenen Hauptarbeiten an Sabbaten und Festen von den Rabbaniten angenommen²²⁶. Ueber den biblischen Ausdruck „nicht soll Gesäuertes vorgefunden oder gesehen werden“ hat er weitläufig abgehandelt, um daraus herzu-
leiten, daß auch das Gesäuerte der Nichtisraeliten nicht vorgefunden werden darf²²⁷. Den Rabbaniten gegenüber, welche den Ausdruck der Schrift „sieben Tage sollt ihr Mazzot genießen“ nicht als Gebot, sondern in dem Sinne „ihr dürft essen“ auffassen, behauptete er, daß nach der gesetzlichen Forschung (Chakira ha-Torijit) das Mazzot-Essen während der sieben Tage geboten ist. Denn jeder Ausdruck des Befehls in der Schrift schließt nach sprachlichem Verständniß eine auferlegte Verpflichtung ein²²⁸. Ueber den bekannteren Controverspunkt, wie man die Stelle „vom Morgen des Sabbat“ bei der Bestimmung des Wochenfestes zu fassen habe, hat er wie die Raräer vor und nach ihm (Bochtan, Binchas, Rirkisani, Jeschu'a, Lewi, Abiron u. A.) seine Ansicht ebenfalls ausführlich ausgesprochen²²⁹. Das Gebot, eine Laubhütte zu machen, findet el-Bazir nicht mit deutlichen Worten, ausgedrückt, sondern als aus dem Ausdrücke „sieben Tage sollt ihr in Hütten wohnen“ zu erschließen und er trat damit der früheren Ansicht in seiner Genossenschaft entgegen²³⁰. Von Interesse ist seine Ansicht über das sühnende Element am Sühnetag, worin er eine eigene Schlussfolgerung geltend macht. Nach der Schrift wird für den Sühnetag ein bestimmtes Opfer angeordnet, wofür im Exil das stellvertretende Gebet kommt, sodann das Niederbeugen der Seele oder ein Fasten und in dessen Folge die Buße. Nun haben frühere Lehrer behauptet, daß die reale Handlung des Opfers oder des Gebets das eigentliche sühnende Element ist und man die Buße nur als sich ergebende Consequenz (N'uth) ansehen muß. Dagegen behauptet el-Bazir, daß

aus zwei Gründen das Opfer oder das Gebet nicht das Sühnende sein kann. Denn erstens ist die Sündenvergebung ein Akt der Gottesgnade und die Erfüllung des vorgeschriebenen Opfers oder des Gebetes muß mehr wie Entgelt für die That als für eine Gnade betrachtet werden. Zweitens muß Qualität und Quantität der Opfer sich nach Grad und Zahl der Sünden bemessen, während die Schrift nur ein Opfer vorschreibt. Daher kann man nur die Buße als Wurzel und Element der Sühne ansehen, während Opfer oder Gebet die Consequenzen (Nuth) sind²³¹. In Bezug auf die Sabbatgesetze, die Begriffs- oder Sprach-Bestimmung der Worte Sabbath²³², Melachah (Arbeit)²³³ und auf deren Ausdehnung, sowie über sonstige Bestimmungen²³⁴, hat el-Bazir ebenfalls seine Ansichten ausgesprochen, wenn sie überhaupt in diesem Werke behandelt wurden.

41. Vor dem Buche über die Feste hatte Josef el-Bazir seine Streitschrift gegen Saadja unter dem Titel Sefer ha-Abib²³⁵ geschrieben (c. 917). Saadja greift in seiner c. 915 verfaßten Streitschrift gegen Samuel Ibn Salawijja diesen karäischen Lehrer unter Anderem auch wegen seiner Fassung des Ausdrucks Ex. 18, 4, „Monat des Abib“ an und giebt dabei seine eigene Ansicht über diese seltsame Zeitbestimmung des Osterfestes ausführlich wieder. Wie Saadja's Widerlegung Ibn Salawijja's in der Deutung von „Monat des Abib“ sich merkwürdiger Weise in ganzer Ausführlichkeit bei Jefet in seinem Kommentar erhalten hat²³⁶, ebenso hat sich von Josef el-Bazir's Entgegnung gegen Saadja und Vertheidigung Ibn Salawijja's das Wesentlichste im ersten Kapitel seines Buches über die Feste (Sefer ha-Mo'adim) erhalten, wenngleich das eigentliche Werk Sefer ha-Abib verloren gegangen²³⁷. Wir erfahren durch das erhaltene Citat aus Sefer ha-Abib im ersten Kapitel des Sefer ha-Mo'adim, wie el-Bazir Saadja's Ansicht, daß die Abhängigkeit des Pesach von der Zeit des Abib nur bei dem Pesach in Aegypten vorgeschrieben sei und nicht für die spätern Pesachfeste, widerlegt und dem Ibn Salawijja zugestimmt habe, daß für alle Zeiten das Pesach von dem Zusammentreffen mit Abib abhängt. Sodann widerlegte er Saadja's Meinung über das Wort Abib, nach welcher es zur

Zeit- oder Monatbezeichnung gar nicht passen soll, weil es auch als Ortsname (Ez. 3, 15) erscheint und folglich nach dem Arabischen allgemein Gras, Wiese, Weide bedeute; vielmehr meint el-Bazir, daß das Wort in den betreffenden Stellen des Fünfbuches eine erkennbare allgemein bewußte Erscheinung der Landeskultur ausdrücke, die in bestimmter Zeit des Jahres wiederkehrt und daher wohl dem Monat den Namen geben konnte. Ob das Abib, d. h. die Gerstenreife, an irgend einem Tage des Monats oder am ersten Tag desselben vorkommt, das ist gleichgültig, wenn es nur im Allgemeinen dem Monat die Unterlage aus der Landeskultur giebt²³⁸. Weiter erfahren wir aus diesem Bruchstück, daß el-Bazir vor dem Buche über die Feste das Sefer ha-Abib geschrieben, worin er über Abib in jeder Beziehung abgehandelt hat; daß er ferner darin Saadja's Ansicht in seiner Schrift gegen Samuel Ibn Sa'awija widerlegt und mit Berufung auf seine karäischen Vorfahren in einem besondern Kapitel, hebräisch Derischat Bitron Samuel genannt, diesen Samuel vertheidigt hat²³⁹. Aber auch anderswoher erfahren wir Manches aus diesem Werke und aus dem Saadja's, das uns das Bild von diesen jetzt verlorenen Schriften vervollständigt. Elija Waskiatzki theilt die Ansicht Josefs mit, daß vor der mosaischen Gesetzgebung der Jahresanfang mit dem Frühlingsbeginn zusammengefallen sei, was sich nach dem Gange der Sonne bestimmt habe; mit der Gesetzgebung aber wurde der Monat der Gerstenreife als erster des Jahres bestimmt, mithin ein Moment der Landeskultur festgehalten²⁴⁰. Die ersten karäischen Gemeinden in Babylonien, Chasarien, Krim u. s. w. sollen, wie Zewi ben Jefet berichtet, den Jahresbeginn nach vormosaischer Weise gehabt haben²⁴¹. Saadja's Polemik gegen die Karäer über die Bedeutung von Abib²⁴² und den Umstand, daß Josef el-Bazir früher die Ansicht aussprach, bei Feststellung eines Schaltjahres müsse nicht bloß auf Abib, sondern auch auf den Frühlingsbeginn (Tekufa) gesehen werden, und daß er später von dieser Ansicht zurückgekommen ist, alles dies erfahren wir von Waskiatzki²⁴³.

42. Nach dieser Aufzählung von sieben Werken Josef el-Bazir's, die sämtlich, mit Ausnahme des Kitab el-Bachschat

el-Isṭidlāl, geschlichen Inhalts waren und dem Verfasser den Ruhm eines karäischen Gesetzeslehrers eingebracht haben, kommen wir zu seinen philosophischen Schriften, durch welche er im Karäerthum über alle seine Nachfolger hervorragt. Das erste größere Werk, welches unser Josef el-Bazir im Geiste der mutazilitischen Philosophie und natürlich auch in arabischer Sprache verfaßt hatte, war eine philosophische Dogmatik oder eine Religionsphilosophie des Judenthums in 33 Kapiteln, die er, wie erwähnt, dem Vicelkönig von Rai und Chorasan, Manzur Ibn Isḥak, um 916 gewidmet und Kitāb el-Manzūr genannt hat²⁴⁴. Manzur hat bekanntlich mit abwechselndem Mißgeschick zwischen 914 und 918 diese Provinzen verwaltet und innerhalb dieser vier Jahre hat auch der berühmte Arzt der Araber, Abu Belr Muhammed ben Salarija el-Rasi aus Rai, sein in zehn Büchern abgefaßtes medicinisches Werk Kitāb el-Ṭḥabb dem Manzur gewidmet und es Kitāb el-Manzūr genannt. Unter diesem Namen führt es bereits der Verfasser selbst (930) in seinem größern Werke Kitāb el-Muḥṭāwī an und er wird in der hebräischen Uebersetzung desselben beibehalten²⁴⁵. Der berühmte Rabbanite Josef Ibn Zabil (st. 1149) führt in seiner Religionsphilosophie und Ethik, genannt „der Mikrokosmos (ʿOlam Katan)“ das Kitāb el-Manzūr in Bezug auf das Attribut des Nichtbedürfnisses und Verlangens bei Gott an, was sich mit einigen Veränderungen im 23. Kapitel des Manzūr wirklich findet²⁴⁶. Ein anderes Citat aus Manzūr, das sich nicht findet²⁴⁷, giebt bloß den Beweis, daß sich uns das Werk nur mangelhaft und verstümmelt erhalten hat. In einer andern Stelle bei Ibn Zabil wird das 27. Kapitel des Kitāb el-Manzūr, über die Belohnung der Thiere und Kinder als Entgelt für das an ihnen verübte Unrecht, angeführt und mit scharfen Worten widerlegt²⁴⁸. Hier wie anderswo sieht er in Josef el-Bazir, den er mit der Runja Abu Jakub anführt²⁴⁹, nur die Ansicht der Mutakallimān (Medabberim). Da die arabische Urschrift, wie die meisten urschriftlichen Werke el-Bazir's, sich nicht erhalten zu haben scheint, so muß es uns genügen, aus den vorhandenen zwei vollständigen Handschriften der hebräischen Uebersetzung, nämlich aus der in Leyden und aus der bei den Karäern

in der Krim²⁵⁰, eine Ueberschau des Inhalts der 33 Kapitel zu geben²⁵¹, wozu noch die vorhandenen Excerpte in Oxford, aus welchen Dufes Einiges mitgetheilt hatte²⁵², beizutragen geeignet erscheinen. Bevor wir jedoch den Inhalt übersichtlich angeben, ist noch im Allgemeinen zu bemerken, daß el-Bazir hier, wie in dem früheren Kitāb el-Tamhīd, auf die Darstellung der verschiedenen Religionen und Sekten und auf eine Widerlegung derselben nicht eingegangen ist, vielmehr solches auf ein größeres Werk verspart hat²⁵³; daß er daher außer der Sekte der Muḡabbirat oder el-Gabārija²⁵⁴, der atheistischen Alles für Zufall erklärenden Sekte el-Muḥallibat²⁵⁵ und noch einiger Anderer Nichts namentlich erwähnt. Von seinen Vorgängern erwähnt er im 14. Kapitel bloß Benjamin Naḥawendi, welcher in zu strenger Sublimirung des Gottesbegriffs die Schöpfung des Kosmos durch Mittelwesen (Engel) bewirken läßt, welche Ansicht aber von el-Bazir ebenso widerlegt wird²⁵⁶, wie die grobsinnliche des Buches Ši'ūr Romāh, welches bei den Rabbaniten circulierte und mannigfachen Anfechtungen von Seiten der Karder ausgesetzt war²⁵⁷. Seines Lehrers (nach Mose Bašḥiāšī's Annahme soll es Saadja ha-Naṣī gewesen sein) gedenkt er im 17. Kapitel seines Werkes²⁵⁸. Am Schluß des 1. Kapitels (in der lat. H.-S. des 2. R.) gedenkt er der Grammatiker (Dibḥulijun) oder Sprachforscher (Anšā ha-Bašḥon), der Männer der Gebotensbücher, der Bibelschreiber und Masoreten, ferner der poetischen und prosaischen Stylarten in Bezug auf die kunstförmige Terminologie der Philosophie²⁵⁹. Sonst sagt er im Allgemeinen, daß er anderswo dies oder jenes erklärt habe. Sodann ist noch zu bemerken, daß der Uebersetzer aus dem Arabischen ins Hebräische, Ḥobijja ben Mose ha-'Obed, für den Titel Kitāb el-Manzārī den symbolischen Maḥḥimat Peti gewählt hat, unter welchem Titel es Ḥron ben Elija²⁶⁰, Jehuda Gaḏaṣṣi²⁶¹ und Andere anführen. Auch am Eingang der Handschriften findet sich dieser Titel, obgleich auch der andere Titel, wie wir oben gesehen haben, nicht ungewöhnlich war. Wir erfahren ferner aus dem Schluß der Leydner Handschrift, daß der kardinische Lehrer Furlān Ibn Asad, angeblich der Jünger Josefs, dem Werke Ergänzungen beigelegt hat; vielleicht war er auch der

Uebersetzer, da er den Beinamen Ma'a'tif, d. h. Uebersetzer, führt, wie er denn auch die Schriften seines Lehrers Jeschu'a überseht hatte. Da dieser Chobijja in Byzanz gelebt hat, so ist es erklärlich, daß der Styl des Werkes viele griechische Ausdrücke enthält und daß er schwer den hebräischen Ausdruck handhabt, weil er slavisch der arabischen Redeweise folgt oder den arabischen Ausdruck beibehält, wie aus einer nicht unbedeutenden Blumenlese, in einer Schlussnote zu der Besprechung von Josef el-Bayr's Werken, hervorgeht.

43. Der religionsphilosophische Stoff des Judenthums, im Geiste der arabischen Mutakallimān oder Religionsphilosophen behandelt²⁶², verläuft nach einer Einleitung allgemeinen Inhalts²⁶³ in seinen 33 Kapiteln nicht ganz in logischer Folge, da die Kapitel durch die Abschreiber zuweilen verschoben wurden²⁶⁴, was sich auch aus einer Vergleichung mit dem größeren Werke herausstellt. Nach den Kapitel-Überschriften der Rixir'schen Handschrift bei Pinsker²⁶⁵ bespricht das Kitāb el-Manzārī: 1. Die Nothwendigkeit einer vorgängigen Erkenntniß der philosophischen Termen (Gehālim)²⁶⁶. 2. Die Nothwendigkeit einer philosophischen Begründung (Da'at) der Religionserkenntniß oder der Dogmen und die Art, wie diese durch jene Begründung gestützt werden²⁶⁷. Aus einem mitgetheilten Bruchstück dieses Kapitels²⁶⁸ sehen wir seinen Inhalt, wie wir ihn gegeben, klar und deutlich. Die bestimmte, wahre Religion wird gesetzt und diese ist nicht durch beweislose Annahme (Rabbala), sondern durch philosophische Begründung (Ra'aja) und Erforschung (Derischa) zu stützen, was die Schrift selbst vorschreibt. 3. Das Geschaffenwordensein der vorhandenen Dinge (Schidduscha) und die philosophischen Beweise dafür²⁶⁹. 4.—6. Die geschaffenen Körper oder Dinge²⁷⁰ sind entweder verbundene oder getrennte, einfache oder zusammengesetzte, d. h. die Accidentien der Verbindung oder Trennung existiren neben denselben, sind also als Accidentien geschaffen²⁷¹. 7. Beweis, daß das, was nicht nackt, d. h. ohne Accidens erscheint, auch geschaffen sein muß, und daß, wenn ein Ding nur mit seinem Accidens denkbar ist, Ding und Accidens gleich geschaffen sein müssen²⁷². 8. Das Vorhandensein eines Schöpfers, d. h. Gottes, aus der Existenz des Geschaffenen erwiesen²⁷³. 9.—14. Ueber die Attribute Gottes oder Aussagen von ihm (Sippārīm), nämlich

über Gott als Wissenden, Lebendigen, Hörenden, Sehenden, Empfindenden der empfindbaren Dinge, Existirenden, Ewigen, und wie diese Attribute nach der Religionsphilosophie zu fassen sind²⁷⁴. Diese Eigenschaften Gottes sind nicht Zugaben zu seinem Wesen, sondern sind als mit seinem Wesen zusammenfallend anzusehen. 15. Ueber die verschiedenen Theile der Attribute, wodurch Gott sich differenzirt und die doch sämmtlich inhärent in ihm gedacht werden müssen; also nur eine weitere Ausführung der Verhandlung über die göttlichen Attribute. 16. Die göttlichen Attribute, wie wissend, lebendig u. s. w., sind in ihrer Einheit mit dem göttlichen Wesen als Wesens-Attribute anzusehen²⁷⁵. 17. Gott ist mächtig nicht durch die Macht, wissend nicht durch das Wissen, lebend nicht durch das Leben, sondern dies ist als unzertrennlich von seinem Wesen (*attributa essentialia*), nicht als Eigenschaft²⁷⁶, vielmehr als Manifestation zu denken. 18. Daß Gott die geschaffenen Dinge (die *inferiora*) nicht vorstellig habe, da dies Veränderlichkeit, daher Pluralität, Unvollkommenheit in das göttliche Wesen bringen würde. 19. Gott kann durch sinnliche Wahrnehmung nicht begriffen werden²⁷⁷; denn wenn auch Gott als Lebendiger, Schaffender, ein Wahrnehmen des Geschaffenen hat, so kann dieses doch nur ein intellectuelles, die Einheit und Vollkommenheit seines Wesens nicht alternirendes sein. 20 — 21. Demonstrative Beweise für die Einheit Gottes und Abweisung jeder Pluralität in Wesen und Attributen; diese Einheit kann nicht eine überfinnige, sondern muß eine wahrhaftige sein²⁷⁸. 22. Das Wort von Gott, in einem Subjekte als dessen Träger sich offenbarend, ist Entstandenes und Erschaffenes und mithin als *Accidens* vergänglich. Die Offenbarung in den Propheten und sodann in der Schrift ist das Reden Gottes, geschaffen und erzeugt, aber als die beste Ergänzung des Intellekts nothwendig²⁷⁹. 23. Daß Gott reich, d. h. nicht nach Etwas bedürftig ist, folglich sich selbst genügt. Das Gegentheil würde ein Mangel in seiner Vollkommenheit sein. Diese Nichtbedürftigkeit ist die Wurzel der göttlichen Gerechtigkeit beim Gerichte über die menschlichen Handlungen²⁸⁰. 24 und 25. Dasein und Begriff des göttlichen Willens, der nicht die Weisheit zum Motiv hat, sondern selbst als Motiv für seine Handlungen dient. Der Wille ist nur

in Bezug auf das Gewollte da, als *voluntas extrinsecus producta*, folglich geschaffen²⁸¹. 26 — 27. Gott ist Ursprung des Guten und thut ungeachtet seiner unbeschränkten Allmacht nichts Böses, da die beiden Veranlassungen zum Bösen, die Bedürftigkeit (Zorech) und die beschränkte Erkenntniß bei Gott wegfallen. Das Uebel wird aber von Gott nicht zurückgehalten, wenn ein moralischer Nutzen oder eine Pflicht dadurch erzielt wird, da dieses der Vollkommenheit Gottes keinen Eintrag thut. Die Uebung einer Gewalt (Chamas) ist bei Gott nicht denkbar und der Schmerz der Kinder und Thiere, der nicht durch die Leidenden selbst entstanden sein kann, hat zu seiner Ausgleichung einen Entgelt nothwendig²⁸². 28. Ueber die Zweckmäßigkeit oder Schönheit des Joches der Gebote; das Gebieten Gottes ist passend für denjenigen, der sonst niemals geglaubt hätte und ein Ungläubiger geblieben wäre²⁸³. 29 — 30. Die legalen Gebote der Schrift sind eine Hinleitung und Zuführung (Si'uth, Ribāl) zu den intellectuellen Geboten und diese Hinleitung ist noch nothwendig, um das in den Geboten unrecht Scheinende zu compensiren²⁸⁴. 31. Die Abwägung der menschlichen Werke zum Behufe der Vergeltung, nicht nach Zahl, sondern nach ihrem innern Gehalt. Die Tugend wird belohnt und die Sünde bestraft, der Mensch selig oder verdammt²⁸⁵. 32. Die Buße als Bedingung zur Abwendung der Strafe und die verschiedenen Arten der Buße²⁸⁶. 33. Es ist angemessen und nothwendig, daß Gott uns zu dem leitet, was nach unserem Wissen nothwendig ist, d. h. zur Prophetie und Offenbarung²⁸⁷.

44. Das ist der summarische Inhalt der in dieser Religionsphilosophie Joseph el-Bazir's behandelten Gegenstände. Bei aller Verletzung der Kapitel, wodurch die logische Entwicklung des Stoffes gestört wird, bei dem Fehlen einiger Kapitel, die offenbar dahin gehört haben und bei den Einschübseln des Uebersetzers Thobijja oder ersten Abschreibers²⁸⁸, wie bei den Auslassungen späterer Kopisten, sieht man klar, daß diese Religionsphilosophie normgebend für spätere Bearbeiter geworden ist. Die philosophische Dogmatik (Kalām) Anan's nach der Lehre der Mutaziliten, in seinem *Fihhallah* niedergelegt²⁸⁹; die von Ibn el-Dawendi über Gott, Welt schöpfung und Offenbarung²⁹⁰, von Benjamin

Maḥawenbi über die metaphysischen Gegenstände der jüdischen Religion²⁹¹ und die der zahlreichen Sectenhäupter der karäischen Genossenschaft sind nur als Vorstufen zu el-Bazir's Arbeit anzusehen. Josef el-Bazir ist der erste jüdische Philosoph, welcher 18 Jahre vor Saadja sein philosophisches System der jüdischen Dogmatik unter dem Titel Kitāb el-Manzūri in arabischer Sprache geschrieben hat, das in hebräischer Uebersetzung den symbolischen Titel Maḥlīmat Bēti führt. Er ist daher auch der Erste, welcher in der scholastischen Form der Mutakallimān das philosophische System der Mutaziliten auf eine Behandlung des Judenthum's angewandt hatte. Abu el-Farāğ Furkān Ibn Asad (Jeschu'a ben Jehuda) in seinen philosophischen Homilien zur Genesis ging ebensowenig wie der Verfasser der ausführlichen Religionsphilosophie, „Baum des Lebens (ʿEz Ḥajjim),“ Ahron ben Elija Nikomedeo über Methode und Norm Josef's hinaus.

45. Wir kommen nun zur Vorführung der übrigen Schriften el-Bazir's, nämlich: 9. Kitāb el-Aḥwal (el-Muḥāl) el-Fu'al²⁹², d. h. „Ueber die Erscheinungen der Aktion (des Körpers)“, um 925 verfaßt. Wir bemerken, daß wir etwas Genaueres über diese philosophische Schrift nicht wissen²⁹³. Aus einem Citat im 12. Kap. seines Muḥtāwī sieht man, daß sie die Erscheinungen der Körperthätigkeiten als in einem bestimmten Raum (Beaḥ) und in bestimmten Dimensionen (Sch'ār) befindlich behandelt, um dadurch der Gottheit Körperlichkeit und Dependenz abzuspochen, wie auch spätere Religionsphilosophen es gethan²⁹⁴. 10. Kitāb el-ʾIs-ti'ānīa²⁹⁵, d. h. Buch der Darlegung; c. 927 verfaßt. In diesem Buche besprach er, nach einer Anführung am Schlusse des 35. Kapitels seines Muḥtāwī²⁹⁶, die Beweise für gewisse Dogmen, die Vergeltung oder Bestrafung der Sünden, angemessen den Uebertretungen der intellectuellen oder tradirten Gebote u. s. w. Jedoch läßt sich über Anlage und Umfang dieses Werkes aus diesem Citat Nichts schließen, sondern nur das Allgemeine, daß es die Dogmen zum Gegenstande hatte. 11. Kitāb el-Rudd 'ala Abi-Ḡālib Labit, d. h. Streitschrift gegen Abi-Ḡālib, angeführt im 18. Kapitel seines Muḥtāwī, c. 928 verfaßt, die Entfernung des Bösen von dem Begriffe der Gottheit betreffend²⁹⁷. 12. Das

Buch von der Rechtfertigung des göttlichen Gerichts (Sefer Jiddul ha-Din)²⁹⁸, worin zuerst die Begriffsbestimmungen (Gebulot) oder Termen der jüdischen Eschatologie, Fragen und Antworten über diesen Gegenstand, über die Auferstehung u. s. w. verhandelt werden, vorzüglich aber die Rechtfertigung des göttlichen Gerichts, daß Gott nicht Böses zufügen kann, weil er nur das Gute thut. Der zusammengewürfelte, planlos von einem Abschreiber ineinander geschobene Inhalt, der nur bruchstücklich sich erhalten hat, läßt noch deutlich erkennen, daß die letzten drei der zehn karäischen Glaubensartikel ('Alara 'Iklare ha-Emuna) hier behandelt wurden, von welchen das Dogma von der Erlösung der letzte Artikel war und daß mithin die drei Kapitel zu einem größeren Werke über die zehn Glaubenswurzeln gehört haben²⁹⁹. Die Terminologie machte bei dieser Eschatologie den Anfang³⁰⁰; hieran schließt sich die Darstellung, wie nothwendig es sei, die Erkenntniß zu steigern³⁰¹, die falschen Begriffe von Gott in dem Buche Shi'ur Romah, bei den Dualisten, Trinitariern, Sabäern und Anhängern des Muhammed zu prüfen und deren Unrichtigkeit zu begreifen³⁰². Dann erst mag er zu den erwähnten drei Dogmen übergegangen sein. Die Form anlangend, so nimmt man gewöhnlich an, daß es in hebräischer Sprache und zwar in schwerem Style abgefaßt war, da bei den Terminologien auf den arabischen und griechischen Ausdruck immer Rücksicht genommen wird³⁰³. Allein es war, wie seine übrigen Schriften, ursprünglich arabisch und der harte hebräische Styl gehört wie die griechischen Ausdrücke dem Thobijja an.

46. Nach den vorausgegangenen zwölf größeren oder kleineren Werken schrieb er endlich um 930 zu Jerusalem: 13. Eine weitere Ausführung seiner Religionsphilosophie Kitab el-Manzûri, unter dem Titel Kitab el-Muhtâwi fi el-Ajul el-Din³⁰⁴, d. h. das umfassende Buch über die Wurzeln der Religion, wonach das frühere kürzere Werk el-Muhtazar (d. h. das kurze) genannt wird³⁰⁵, das aber nur noch in hebräischer Uebersetzung unter dem symbolischen Namen Sefer Ne'imot in zwei Handschriften vorhanden ist³⁰⁶. Wie das kürzere Werk bespricht es die Hauptthemen der jüdischen Dogmatik im Geiste und in der

Form des alterthümlichen, den Arabern entlehnten Kalâm und indem bei der Inhaltsangabe des Kitâb el-Manzûrî zugleich auf den Inhalt dieses erweiterten Werkes hingewiesen wurde, bleibt uns nur übrig, auf die Eigenthümlichkeiten und die größere Ausdehnung, auf die Anführungen von Autoren, Philosophen-Schulen und Sekten, auf die von arabischen Wörtern, Formeln und Konstruktionen durchflochtene Redeweise und auf die Anführung der eigenen Werke aufmerksam zu machen. Was den äußern Umfang anlangt, so bestand nach der Leydener Handschrift das Werk aus drei und vierzig Abschnitten (Abwâb)³⁰⁷, während die Mizri'sche nur 35 Abschnitte (Abwâb) und drei Kapitel (Fuzûl) hat³⁰⁸. Wir dürfen aus den von einander abweichenden Handschriften wie aus andern Umständen mit Recht schließen, daß sich das in seiner Art einzige religionsphilosophische Werk der Karäer nicht unbeschädigt erhalten hat. — Den Zweck des Werkes und seinen Namen beschreibt Josef el-Bazir am Eingange dahin, daß er ausführlich über die Wurzeln der Gottheit, über die philosophische Begründung der Dogmen, die im Kitâb el-Tamhid nur kurz behandelt wurden, philosophirt und für's Erste die Nothwendigkeit und den Nutzen der philosophischen Erkenntniß darthut³⁰⁹. Da wir von dem Inhalte hier absehen können, indem wir bei Vorführung des Kitâb el-Manzûrî bereits auf den Inhalt des Muchlâwî Rücksicht genommen hatten, so bleibt uns hier nur übrig, zunächst die citirten Sekten und Philosophen-Schulen der Araber und anderer Religionsparteien, seltener jedoch deren Begründer, als Beleg seiner umfänglichen Studien anzuführen. Zu diesen gehört: 1. Die el-Nazâra oder die Christenpartei, zuweilen durch „unbeschnittene Völker“, „die unbeschnittenen Theologen“ umschrieben³¹⁰. 2. Die el-Manîja, von Mânî dem Dualisten (el-Sandî) gegründet, sonst auch die Anhänger der zwei Principien Finsterniß und Licht³¹¹ genannt. 3. Die el-Deizanîja oder die Sekte des Ibn Deizan (Bardejanus) mit einem Dualismus von Gott und Satan³¹². 4. Maḥḥab el-Magâs oder das System der Magier, das sich in manchen Punkten von dem der el-Manîja unterscheidet³¹³. 5. Die Kalâbîja, welche annehmen, daß die Attribute Gottes additionell und vom Wesen Gottes verschieden sind³¹⁴. 6. Die Partek

der Zālātija, d. h. der Attributisten oder derer, welche die Attribute Gottes behandelten³¹⁵. 7. Die Sekte der Mug'abbira oder der Gabarija, welche bekanntlich den Menschen jegliches freie Handeln abspricht³¹⁶. 8. Die Sekte der el-'Abādija, von einem 'Abād gegründet, eine Sekte, welche die Vergeltung leugnet³¹⁷. 9. Die Sekte el-Bilūrija (Epikuräer), handelnd über das Nichtreale von Gott und Welt³¹⁸. 10. Die Sekte der Samanija, neben el-Bilūrija und Sufistija als eine indische Sekte (Schamanen) der Seelenwanderungsbekehrer genannt³¹⁹. 11. Die Sekte der Sufistanija oder Sufistija, welche die Realität der Außenwelt leugnet³²⁰. 12. Die Sekte der Gahmija, von einem gewissen Gahm gegründet, mit ihrem Dogma der Zwangsthätigkeit des Menschen³²¹. 13. Die Sekte der el-'Ašcharija, welche den Mutaziliten entgegengesetzt war³²². 14. Die Sekte der el-Muḥalliba, die Alles für Zufall erklärte und auch el-Malchidāḥ genannt war³²³. 15. Die Partei der 'Izālīja, welche eine Sekte der Karäer war³²⁴. 16. Iḏḥāb el-Brahama oder eine Partei der indischen Weisen, welche jede Offenbarung negierten³²⁵. Sonst werden noch angeführt die Dualisten³²⁶, Metempsychosisten³²⁷ u., ohne daß gerade ihnen ein Sektename beigelegt wird. Ueber diese und ähnliche Sekten und philosophische Parteien, die er in allen seinen Werken, aber namentlich in diesem Kitāb el-Muḥtāwī namentlich anführt, hat Josef el-Bazir zuerst unter den Karäern gesprochen. Jeschu'a ben Jehuda, welcher in seinem Sefer ha-'Araḳot ein Kapitel über Erwähnung der Sekten anführt³²⁸, und namentlich Jeseḳ, dem sogar darin ein Sefer Meimot zugeschrieben wurde³²⁹, haben nur aus diesem Werke geschöpft, wie auch Ḥabassī in seinem Šiḥol und Ahron ben Elija in seinem 'Ez Šaḥim nur hieraus geschöpft haben. Am Ausführlichsten ist aber el-Bazir in Bezug auf die Iḏḥāb el-'Aḡlāḥ, d. h. die Genossenschaft, welche Gott alles Nützliche und alle Anordnung als notwendig für sein Wesen zuschreiben³³⁰, mithin nicht als Lohn für Uebung der Vorschriften, da keine Strafe für die Nichtbefolgung bei Gott möglich ist. Im 33. Kapitel seines Werkes erklärt er den Scheidepunkt zwischen seiner

Form des alterthümlichen, den Arabern entlehnten Kalām und indem bei der Inhaltsangabe des Kitāb el-Manzūri zugleich auf den Inhalt dieses erweiterten Werkes hingewiesen wurde, bleibt uns nur übrig, auf die Eigenthümlichkeiten und die größere Ausdehnung, auf die Anführungen von Autoren, Philosophen-Schulen und Sekten, auf die von arabischen Wörtern, Formeln und Konstruktionen durchflochtene Redeweise und auf die Anführung der eigenen Werke aufmerksam zu machen. Was den äußern Umfang anlangt, so bestand nach der Leydener Handschrift das Werk aus drei und vierzig Abschnitten (Abwāb)³⁰⁷, während die Mizri'sche nur 35 Abschnitte (Abwāb) und drei Kapitel (Fuzūl) hat³⁰⁸. Wir dürfen aus den von einander abweichenden Handschriften wie aus andern Umständen mit Recht schließen, daß sich das in seiner Art einzige religionsphilosophische Werk der Karäer nicht unbeschädigt erhalten hat. — Den Zweck des Werkes und seinen Namen beschreibt Josef el-Bazir am Eingange dahin, daß er ausführlich über die Wurzeln der Gotteinheit, über die philosophische Begründung der Dogmen, die im Kitāb el-Tamhid nur kurz behandelt wurden, philosophirt und für's Erste die Nothwendigkeit und den Nutzen der philosophischen Erkenntniß darthut³⁰⁹. Da wir von dem Inhalte hier absehen können, indem wir bei Vorführung des Kitāb el-Manzūri bereits auf den Inhalt des Muchlāwī Rücksicht genommen hatten, so bleibt uns hier nur übrig, zunächst die citirten Sekten und Philosophen-Schulen der Araber und anderer Religionsparteien, seltener jedoch deren Begründer, als Beleg seiner umfänglichen Studien anzuführen. Zu diesen gehört: 1. Die el-Nazāra oder die Christenpartei, zuweilen durch „unbeschnittene Völker“, „die unbeschnittenen Theologen“ umschrieben³¹⁰. 2. Die el-Manija, von Māni dem Dualisten (el-Sandil) gegründet, sonst auch die Anhänger der zwei Principien-Finsterniß und Licht³¹¹ genannt. 3. Die el-Deizantja oder die Sekte des Ibn Deizan (Bardesanes) mit einem Dualismus von Gott und Satan³¹². 4. Maḥḥab el-Magās oder das System der Magier, das sich in manchen Punkten von dem der el-Manija unterscheidet³¹³. 5. Die Kalābija, welche annehmen, daß die Attribute Gottes additionell und vom Wesen Gottes verschieden sind³¹⁴. 6. Die Partei

der Balâtija, d. h. der Attributisten oder derer, welche die Attribute Gottes behandelten³¹⁵. 7. Die Sekte der Mug'abbira oder der Gabarija, welche bekanntlich den Menschen jegliches freie Handeln abspricht³¹⁶. 8. Die Sekte der el-'Abâdija, von einem 'Abâd gegründet, eine Sekte, welche die Vergeltung leugnet³¹⁷. 9. Die Sekte el-Bikârija (Epikuräer), handelnd über das Nichtreale von Gott und Welt³¹⁸. 10. Die Sekte der Samanija, neben el-Bikârija und Sufistija als eine indische Sekte (Schamanen) der Seelenwanderungsbekenner genannt³¹⁹. 11. Die Sekte der Sufistanija oder Sufistija, welche die Realität der Außenwelt leugnet³²⁰. 12. Die Sekte der Gahmija, von einem gewissen Gahm gegründet, mit ihrem Dogma der Zwangsthätigkeit des Menschen³²¹. 13. Die Sekte der el-Mscharija, welche den Mutaziliten entgegengesetzt war³²². 14. Die Sekte der el-Muchalliba, die Alles für Zufall erklärte und auch el-Malchidab genannt war³²³. 15. Die Partei der 'Izâlija, welche eine Sekte der Karäer war³²⁴. 16. Izzâb el-Brahama oder eine Partei der indischen Weisen, welche jede Offenbarung negirten³²⁵. Sonst werden noch angeführt die Dualisten³²⁶, Metempsychosisten³²⁷ u., ohne daß gerade ihnen ein Sektename beigelegt wird. Ueber diese und ähnliche Sekten und philosophische Parteien, die er in allen seinen Werken, aber namentlich in diesem Kitâb el-Nuchâtâwi namentlich anführt, hat Josef el-Bazir zuerst unter den Karäern gesprochen. Jeschu'a ben Jehuda, welcher in seinem Sefer ha-'Araſot ein Kapitel über Erwähnung der Sekten anführt³²⁸, und namentlich Jeseſet, dem sogar darin ein Sefer Neimot zugeschrieben wurde³²⁹, haben nur aus diesem Werke geschöpft, wie auch Gadaſſi in seinem Eſſol und Ahron ben Elija in seinem 'Ez Eſajim nur hieraus geschöpft haben. Am Ausführlichsten ist aber el-Bazir in Bezug auf die Izzâb el-Malâch, d. h. die Genossenschaft, welche Gott alles Nützliche und alle Anordnung als nothwendig für sein Wesen zuschreiben³³⁰, mithin nicht als Lohn für Uebung der Vorschriften, da keine Strafe für die Nichtbefolgung bei Gott möglich ist. Im 33. Kapitel seines Werkes erklärt er den Scheidepunkt zwischen seiner

Lehre und dem System der el-Azlaḥ²²¹ und im 34. bespricht er bloß die Ansicht dieser Partei.

47. Neben den arabischen, griechischen, indischen und karäischen Spaltungen und philosophischen Parteien, welche von Josef el-Bazir in ihren Lehren und philosophischen Ansichten in seinen Werken, namentlich in seinem Muḥtāwī, angeführt werden, begegnen wir auch den Namen arabischer und karäischen Lehrer und Philosophen, welcher Umstand nicht minder für den Umfang seiner Studien Zeugniß ablegt. So z. B. gedenkt er des Mutaziliten von Bayra, Abu 'Alī Muḥammad Ibn 'Abd el-Waḥḥāb el-Gubbaī, welcher in der Behauptung, daß die Attribute Gottes keine Vergrößerungen seines Wesens und wie die Intelligenzen nicht räumlich seien, und auch noch in andern Behauptungen, eine eigene Klasse der Gubbaīja gebildet hat²²². Er führt ihn unter dem Beinamen Abu-ʿAlī oder der Alte, Besitzer der Philosophie²²³, an. Ebenso seinen Sohn Abu Ḥāšim (Abd el-Salan), der in besonderer Weise das System der Gubbaīja ausgebildet hat und von el-Bazir unter mannigfachen Ehrennamen angeführt wird²²⁴. Der Anführungen des Ibn el-Dawendi²²⁵, des Benjamin Naḥawendi²²⁶, des Naṣī Dawīd ben Bo'as²²⁷ ist bereits oben gedacht worden. Ueber die Erwähnung seiner eigenen Werke, die er bis 930 verfaßt hat, haben wir bereits bei der Aufzählung seiner Schriften berichtet; es bleibt uns nur übrig zu erklären, daß er die Sektenlisten und Philosophen unter vielfachen ehrenden Bezeichnungen aufzählt²²⁸. Bemerkenswerth ist der Sprach-Charakter der Werke el-Bazir's, der in seiner eigenthümlichen Gestaltung bei den Karäern für die religionsphilosophische und legale Diktion bis auf die neueste Zeit maßgebend war. Denn wenngleich das arabische Original seiner meisten Werke verloren scheint und die erhaltenen Schriften nur in hebräischer Uebersetzung des Thobijja fragmentarisch vorliegen, so ist doch soviel klar, daß eine ähnliche hebräische Gestaltung schon von Seiten el-Bazir's gebraucht wurde, wie aus den hebräisch geschriebenen Werken jener Zeit ersichtlich ist. Es stellt sich in dieser Beziehung heraus: 1. daß den hebräischen Ausdrücken und Phrasen als Termen häufig arabische beigelegt werden, mit dem ausdrücklichen Bemerken, daß in der Sprache Zama'el's ober

Arabien es so oder so heißt²³⁹; 2. daß häufig arabische Wörter ohne irgend eine besondere Andeutung dem hebräischen Texte so eingefügt werden, daß der des Arabischen unkundige Leser sie für hebräisch hält und an dem Verständnisse verzweifelt²⁴⁰; 3. daß der arabische Einfluß sich in dem Eindringen arabischer Wörter und Ausdrücke bekundet, nicht bloß bei nominalen Formen, sondern auch im Gebrauche arabischer Verba und Verbalformen, in der Darstellung, in der arabischen Verwendung hebräischer Verba, in der Bildung hebräischer Phrasen im Sinne der arabischen Rede-weise und endlich in der Bildung neuer Formen des Neuhebräischen in mannigfacher Weise²⁴¹. Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß Jeschu'a ben Jehuda die letzten Kapitel stark interpolirt hat und daß die angeführten Werke Meschibat Refesch und Ozar Rechmad nur die Werke des Jeschu'a sein können, wie die Kritik es klar bewiesen hat²⁴².

48. Nach diesem letzten größeren Werke Josef el-Bazir's, das in der Mizri'schen Handschrift mit einem afroasisch Josef gezeichneten und von einem Abschreiber herrührenden Gedichtchen eingeleitet ist²⁴³, wissen wir nur noch von Einem ihm zugeschriebenen Werke, nämlich dem 14., betitelt: Dreizehn philosophische Gutachten, an die Philosophen gerichtet (Sche'elot und Teschubot)²⁴⁴, etwa 933 zusammengestellt. Aus den Bruchstücken dieser Handschrift in der Leydener akademischen Bibliothek²⁴⁵ sehen wir jedoch, daß es nur eine Behandlung der philosophischen Dogmatik in einer Art Katechetischer Form oder in Gestalt von Gutachten war und daß es nicht bloß dreizehn, sondern weit mehrere solcher Gutachten enthalten hat, da dort schon das 21. angeführt wird. Die wahrscheinliche arabische Urschrift lautete wohl Kitāb el-Azul el-Din 'ala Tcharif el-Mas'alah me-el-Gaab, d. h. das Buch von den Wurzeln des Glaubens in Frage und Antwort²⁴⁶; auch Bücher der Gebote hatten zuweilen diese Form. Der philosophisch-dogmatische Inhalt ist noch aus einigen Anführungen aus der Leydener Handschrift ersichtlich. In einer Mas'ala wurde die Frage aufgeworfen: Was wohl zu der Annahme veranlaßte, dem jüdischen Gott das Attribut der Gerechtigkeit beizulegen, worauf zwei Gründe als Beantwortung erfolgten²⁴⁷. Eine

andere Frage forschte nach den Begründungen der 4 Attribute Gottes, die nicht accidentiell sind ³⁴⁸; die 5. suchte den Unterschied zwischen Reue und Buße zur Klarheit zu bringen ³⁴⁹; die 6. den Zweck Gottes bei der Schöpfung des Menschen darzulegen ³⁵⁰, die 14. handelte über die Vergeltung (Tamar) und Belohnung der Thiere, die 17. über Ausgleichung der Widersprüche in der Schrift ³⁵¹ und zuletzt schloß sich hieran noch eine Anzahl nicht durch Zahlen bezeichneter Fragen über dogmatische Gegenstände ³⁵². Ein anderes Bruchstück solcher Gutachten hat die Leydener Handschrift Cod. 52, wo ebenfalls nur Dogmatisches behandelt wird. Aus den erhaltenen Bruchstücken ist also ersichtlich, daß Josef el-Bazir den Stoff seines Kitāb el-Muchāwā, der dort ausführlich und weitläufig discutirt wurde, in unserem Werke hier in kurze Fassung und in catechetische Form gebracht hat und daß mithin dieser Katechismus über die Wurzeln der Religion erst nach dem größeren Werke entstehen konnte.

49. Diesem literar-historischen Abriss der schriftstellerischen Thätigkeit Josef el-Bazir's möge sich noch eine Charakteristik anschließen, so weit seine wenigen und verstümmelt erhaltenen, noch nie gedruckten Schriften zur Beurtheilung sich darbieten. Er war für seine Zeit, im ersten Drittel des zehnten Jahrhunderts, nicht bloß der größte Philosoph seiner karäischen Genossenschaft, der erste Begründer einer Religionsphilosophie des Judenthums, sondern der größte Philosoph des damaligen Orients überhaupt. Was der arabische Scholasticismus, welcher durch die Aufnahme der peripatetischen und eleatischen Philosopheme in die islamitische Religionsphilosophie (Ilm el-Kalam) entstanden war, was die Mutaziliten als die ersten Mutakallimān (Medabbirin) in ihren mannigfachen und zahlreichen Spaltungen in den 150 Jahren vor Josef geschrieben und besprochen haben, um die supernaturalistischen Dogmen religionsphilosophisch zu behandeln, das hat unser karäischer Philosoph in so ausgezeichnetster Weise für das Judenthum verarbeitet und durch Scharfsinn bereichert, daß ihn durch das ganze Mittelalter keiner auf diesem Gebiete erreicht hat und er für seine Genossenschaft stets Muster geblieben ist. Er kannte, wie wir bei Aufzählung seiner Schriften gesehen haben, die Philosophen-

schulen der Griechen, die Parteien der altindischen Philosophie, die Religionen der Heiden des Orients und das Christenthum in seinen damaligen Spaltungen; seine Arbeiten geben Zeugniß von dieser Kunde. Die Sprache seiner Schriften war, wie die seiner Vorgänger, die arabische der Schulen und der Philosophie, aber er scheint auch das Griechische verstanden zu haben, da er wie sonst kein arabischer Philosoph sehr häufig auch griechische Ausdrücke buchstäblich anführt; das Hebräische verstand er als jüdischer Bekenner der Schrift, indem er auch die talmudischen und rabbanitischen Schriften gelesen hatte. Seine neuhebräische Diction war, wie man aus den neuhebräisch geschriebenen Werken ersieht, hart, edig und unbeholfen und für den philosophisch-scholastischen Inhalt ungeeignet; die förmliche Einmischung arabischer Wörter und Phrasen, wofür neuhebräische Wörter sonst gebräuchlich sind⁵⁵³, die Neubildung neuhebräischer Wörter zur Bezeichnung philosophischer oder sonstiger Ausdrücke, für welche später andere gangbar wurden⁵⁵⁴, die Vindicirung der arabischen Bedeutungen für gleichlautende hebräische Wörter⁵⁵⁵ oder sonst harte, ungewöhnliche Neubildungen⁵⁵⁶ sind bei ihm noch ganz gewöhnlich. Beherrscht von dem philosophischen Gedanken kämpfte er mit dem sprachlichen Ausdruck, wenn er in einer Gelehrtensprache, wie das Neuhebräische es war, seine Gedanken wiedergeben wollte, besonders da er überhaupt nicht, wie sein jüngerer Zeitgenosse Sahl, eine Sprachgewandtheit im Neuhebräischen besaß und auch noch wenig Muster für die philosophische Sprache gehabt hatte. Außer der Sprache bieten auch die Anführungen mancher Werke uns Schwierigkeiten, so z. B. die Anführung eines Kitab el-Muchit (Umfassendes), hebräisch Schefoth ha-Schothim, im 17. Kapitel, von welchem wir Nichts weiter wissen⁵⁵⁷.

50. Nächst dem Philosophen Josef el-Bazir, welcher außer seiner Gegnerschaft wider Saadja durch seine umfangreiche schriftstellerische Thätigkeit eine kulturgeschichtliche Bedeutung für Karäerthum und Judenthum gehabt hat, kommt mit Recht Salmon ben Jerachim (Nochim, Muchaim, Jerucham)⁵⁵⁸, der größte Streiter wider Saadja und Bekämpfer des rabbanitischen Judenthums, welchen ich hier Ben-Jerachim nenne, zur Be-

sprechung. Ben-Jerochim wurde zu Fastat oder Alt-Mizr im Jahr 885 n. Chr. geboren, also sieben Jahre vor Saadja's Geburt zu Fajjüm³⁰⁹. Fastat wie Alexandrien hatten um diese Zeit ansehnliche karäische Gemeinden, die durch Wohlhabenheit und Bildung ausgezeichnet waren, wie man aus den zwei Schreiben des Menachem aus Ghizna in Rabulistan ersehen kann³¹⁰. Nach einer zu damaliger Zeit guten Erziehung wurde er im Studium des Arabischen, als der gangbaren Sprache des Volkes, in der Kenntniß des Hebräischen, als der Sprache der jüdischen Gelehrsamkeit, so gut unterrichtet, daß er in beiden gewandt, in Prosa und in Versen schreiben konnte. Außerdem studirte er die beiden Talmude, die rabbanitischen Schriften, die Schriften der Karäer von Anan bis auf seine Zeit, sowie die Schriften der damaligen arabischen Wissenschaften, immer aber nur insoweit, als alle diese Studien der karäischen Orthodorie keinen Eintrag thaten³¹¹. Als er gerade am Sabbath Jitro 898 sein 13. Jahr vollendete, trug er — so sagt uns eine erhaltene Notiz — in der Synagoge zu Fastat den Dekalog aus der damals vorgelesenen Sidra vor, nachdem er zur Lora aufgerufen worden, ganz wie es noch später Sitte war. Dieser Notiz verdanken wir die Kunde von seinem Geburtsjahr überhaupt³¹². Raum zum Jüngling herangereift (c. 905) ging er nach Jerusalem, das sein beständiger Wohnort durch's ganze Leben geblieben ist, wohin, nach seiner Schilderung³¹³, die Frommen von Osten und Westen hinziehen und wo alles Wissen von Gotteserkenntniß und Schrift heimisch ist. Hier lebte er inmitten der Gelehrten seiner Gemeinde (Rahal, 'Edah), lehrend und lernend, die karäische Lehre verbreitend und der Askese sich hingebend³¹⁴. Als er im Alter von 37 Jahren den großen, nachtheiligen Einfluß Saadja's bemerkte, welcher bis 922 bereits sechs besondere Streitschriften gegen die Karäer geschrieben hatte und bis dahin auch viele andere rabbanitische, dem Karäertum feindliche Schriften von ihm bekannt wurden, eilte er im Eifer für seine Genossenschaft nach Aegypten, das ihm nun ein fremdes Land geworden war, um die Wankenden durch eindringliche Worte und eine in hebräischer und arabischer Reimprosa abgefaßte Polemik gegen Saadja und den Rabbinismus bei der Genossenschaft zu erhalten (923). Wohl fühlte

er, daß er den Gelehrten seiner Gemeinde gegenüber noch zu jung sei und daß Befähigtere den Beruf hätten, als Apologeten des Karäerthums aufzutreten³⁶⁶; aber der Feureifer für seine Genossenschaft trieb ihn, den Kampf mit Saabja aufzunehmen, als er die Verwirrung bemerkte, welche Saabja's Schriften anrichteten³⁶⁷. Ben-Jerochim ruft aus: „Nicht genug, daß die Karäergemeinden ohnehin ein schweres Joch zu tragen haben, sucht Saabja noch in den Gemeinden Verwirrung anzurichten, sie zum Rabbinismus zu verlocken und durch verbrecherische Schriften abtrünnig zu machen³⁶⁷. So z. B. verleitete er die Karäer, — gegen die Sitte — in Palästina Doppelfeiertage zu feiern³⁶⁸, die Sabbatgesetze in rabbanitischer Weise zu halten³⁶⁹ u. s. w. Als Saabja bemerkte, daß alles Anstinnen und Verbächtigen der Karäer nichts nützte, da griff er in einer Schrift *Anan* an, seine Pfeile aus dem Köcher des Rabbinismus holend“³⁷⁰. Aber nicht bloß gegen Saabja's sechs polemische Schriften, namentlich gegen die Schrift wider *Anan* (und Benjamin), sondern auch gegen seinen Kommentar zur Genesiß (*Pitron Berešit*), worin er sieben Beweise für die Nothwendigkeit der Tradition aufgestellt hatte, richtete Ben-Jerochim sein Sendschreiben an die karäischen Gemeinden Aegyptens³⁷¹. Als Saabja 926 sein aus 19 Abschnitten bestehendes *Kitab el-Tamjis* gegen Ben-Jerochim geschrieben und darin behauptet hatte, daß zwischen der Schomaitischen und Hillel'schen Schule niemals so ein Streit bestanden habe, der in Thätlichkeiten ausgeartet sei, zog Ben-Jerochim, wie er selbst in seinem Psalmen-Kommentar erzählt³⁷², mit dem palästinischen Talmud nebst Kommentar von Jakob ben Efrajim gegen 930 nach Sora, um ihn daraus vom Gegentheil zu überzeugen³⁷³.

51. Die zeitweiligen Wanderungen Ben-Jerochim's nach Irak und Aegypten, theils um den Rabbinismus zu bekämpfen, theils um die zwischen Rabbinismus und Karäerthum schwankenden Gemeinden zu letzterem herüberzuziehen, waren vermuthlich nicht die einzigen, die er als karäischer Propagandist gemacht, da seine Zeitgenossen Josef el-Bazir und Sahl ebenfalls als ermahrende und lehrende Sendboten umherwanderten. Seinen festen Wohnsitz hatte aber Ben-Jerochim in Jerusalem, wo alle karäische

Gelehrsamkeit sich zusammengefunden hatte, wo er alle seine Werke schrieb und wo er c. 960 gestorben ist. Die karäische Synagoge stellt seine Verdienste gleich hinter die Nahawendi's und in Gedenkgebeten (Sichronot) für die verstorbenen karäischen Väter wird seiner rühmlich gedacht³⁷⁴. Auf schriftstellerischem Gebiete war seine Hauptbeschäftigung die Exegese, die er in der letzten Hälfte seines Lebens (930—60) durch Kommentirung einzelner Bücher der Schrift pflegte, während er in den früheren Jahren (von c. 805—930) neben den exegetischen Vorarbeiten nur Polemisches, Grammatisches, Archäologisches und eine Musaddima zum Dekalog bekannt machte. Von kulturgeschichtlichem Interesse ist die Art und Weise seiner Schriftauslegung, die in der Weise des Midrasch und der geschichtlichen Agaba die Begebnisse der Vergangenheit und Gegenwart seiner Glaubensgenossen und die Zustände der mit Israel in Berührung kommenden Völker in gewissen Versen der Schrift widerspiegeln läßt, so schlecht er dabei die sprachliche und kritische Exegese auch führt. Denn bei dem Mangel eines historischen Bewußtseins in jener Zeit ist diese mehr agabische oder homiletische Anknüpfung die einzige Quelle, aus welcher das Faktische festzustellen ist, eine Quelle, die stärker fließen würde, wenn wir die Schriften aus jener Zeit zum Durchmustern vor uns hätten. So z. B. spricht er sich in berebter Weise über die Entstehung und über die drei verschiedenen Perioden des Karäerthums aus und charakterisirt die Träger dieser verschiedenen Schichten (Anan, Nahawendi) bei Besprechung der Ueberschrift eines Psalms (69, 1). „Die Karäer“, heißt es daselbst, „sind nicht die Zedutim (Sadukaer), sondern die wahrhaft Frommen (Zaddikim) der jüdischen Gemeinde, in der Schrift durch „weiße Lilien, frische Blumen, volle Weinreben, purpurne Granatfrüchte“ u. s. w. oft versinnbildet. Die weiße Lilie des Gesetzes (לילית הַתּוֹרָה Ps. 60, 1) versinnbildet die Genossenschaft der Tora-Gebote (Ahl el-Kitab), die Karäer, oder den wahren karäischen Gottesdienst. Die Lilien erblüheten, als der Winter, d. h. die talmudische Entwicklung, vorüber war (Ps. 2, 11); die fromme Gemeinde (Karäer) erschien in der Periode des vierten Reiches (Dan. 7, 23), das da verschieden ist von allen Reichen und welches die ganze Erde verzehrt, sie zertritt und zermalmt,

in der Zeit des kleinen Hornes (bas. 7, 8), dessen Augen wie eines Menschen Augen und dessen Mund vermaßen redet. Das Karäerthum hatte von seinem ersten Auftreten an bis jetzt verschiedene Entwicklungsphasen, von denen die Folgende immer die Vorhergehende an Bedeutung und Energie übertraf, bis endlich der Nest sich vollständig enthüllte. Zur Zeit des Hochpunktes des vierten Weltreiches (des Islam) erschien Anan, erweckte die Herzen seiner Glaubensbrüder und öffnete ihre Augen, daß sie sehnsuchtsvoll nach der geschriebenen Lehre blickten und sich eifrig mit dem Studium derselben zu befassen strebten. Denn der eingeführte Gebrauch der Rabbaniten, sich mit der Schrift nicht zu befassen, ihre beständige Beschäftigung mit dem Talmud, hatten die offenbarte Lehre fast der Vergessenheit preisgegeben. Nachher trat Benjamin Rahawendi auf und bildete eine neue Phase der Entwicklung. Er entdeckte neue Dinge, welche Anan nicht genannt hatte, weil er noch zu sehr den Rabbaniten gefolgt war. Nach Benjamin folgte eine dritte Entwicklung der Karäer, in welcher in Bezug auf die Gebote der Schrift manche Umhebungen und Umzäunungen gemacht wurden. Dann standen endlich Männer von Osten und Westen auf, welche eine Kräftigung der Religion mit dem Studium der Religionsphilosophie verbanden und deren Drang und Streben es war, in Jerusalem zu wohnen und die Güter dieser Welt zu verachten. Das sind die jetzigen Frommen in Jerusalem, in denen sich der edle Nest offenbart, und diesen schließen sich diejenigen an, welche die Gesetze des Fünfbuches befolgen²⁷⁰. Er läßt sich auch in bitterer Rede über die traurigen Zustände der Israeliten zu Jerusalem aus, über deren Druck durch den Islam; dies geschieht nebenbei in Erklärung irgend einer Bibelstelle nach seiner Weise. Um nicht durch seine herben Reden gegen den herrschenden Islam gewissen Unannehmlichkeiten ausgesetzt zu sein, unterbricht er stets den arabischen Redefluß seiner Darstellung und schreibt hebräisch, ein Verfahren, das er stets beobachtet, so oft er von der muhammedanischen Herrschaft und deren herbeigewünschtem Untergange spricht²⁷⁰. So z. B. sagt er zu Koh. 9, 9 in hebräischer Sprache, die arabische Diktion unterbrechend: „Es weilen in den Höfen der Moschee (auf Zijjon), die mit Schleimfluß Behafteten

und die Aussätzigen, die Ehebrecher und Räderasten, beten zu Todten, rufen fünf Mal zum Gebet, zum Gottesdienst des Propheten. Israel mit seinen Priestern, Leviten und Sängern daraus verstoßen und schließlich wollen die Islamiten uns aus Jerusalem jagen und ein eisernes Joch uns aufbürden“. Hat er zur Psalmstelle 74, 4—5 das Treiben der Islamiten schildert und über die Endschast ihrer Regierung sich ausgelassen, was in der erhaltenen Handschrift weggeblieben ist. Auch andere karäische Schriftsteller seiner Zeit, der Lexikograph Abu Sulaiman Dāwūd ben Ibrāhīm el-Fāsi, Saḥl und Jeseṭ verfahren in gleicher Weise, wenn sie von der Khalifen-Herrschaft und von dem Islam sprechen ²⁷⁷.

52. Aus den Schriften Ben-Jeroschim's läßt sich die Anschauung über seine Genossenschaft, über die Rabbaniten, den herrschenden Islam und über die nicht-theologischen Streitigkeiten hinlänglich ermitteln. Mehr fanatisirt als begeistert für das Karäenthum, scheuete er zwar, wie Saḥl u. A., weder Opfer noch Mühe, um durch Streitschriften und Ermahnungen dasselbe zu festigen und auszubreiten, allein er kannte nur die werthvolle Seite seiner Synagoge, die buchstäbliche Fassung der pentateuchischen Vorschriften und nur für diese eiferte er, während die philosophische Seite, wie sie ein Josef el-Bazir repräsentirte, ihm Gräuel war. Daher kam es, daß er seines philosophischen Genossen el-Bazir, der mit ihm in Jerusalem gewohnt, niemals denkt, daß seine Streitschrift gegen Saadja nur die Buchstabenheit der Gesetze berührt und der ganze Ton ein rabulistischer, dächtiger und alles Maas überschreitender ist, der nicht ein wie bei Saḥl, durch eine sich einschmeichelnde Diktion gemildert wird. Durch seine Heftigkeit und durch seinen Fanatismus er den Riß zwischen Rabbaniten und Karäern vergrößert; der schriftliche Kampf artete in Schmähungen und Verlästern aus und die mündlichen Disputationen, die gereizten Controversen, die das Volk verleitenden und bethörenden Vorträge von Sendboten begannen. Seine Stellung zu den Rabbaniten eine so feindliche, von Haß geleitete, daß er mit frecher Stirn Unglaublichste und Schimpflichste von seinen Gegnern behaupte

: man auch zugeben muß, daß Saadja durch seine rücksichts-
 polemit die Veranlassung war. Der Haß und die Rechthaberei
 lasten Ben-Jerochim, offene Thatsachen wegzuleugnen, so
 die Einsetzung karäischer Exilarchen³⁷⁸, wie andererseits
 bja in Bezug auf den Kalender und auf die Streitigkeiten der
 näischen Schulen das Thatsächliche negirte³⁷⁹. Daß er sich
 die barbarische, an Verbrechen überreiche Khalifen-Herrschaft,
 e auch die Juden hart bedrückte, mit bitterem Groll und mit
 ausgesprochen, wird man bei einem so heftigen und galligen
 alter ganz natürlich finden. Am Meisten unterschied er sich
 Josef el-Bazir in seiner Verachtung der Schriften der
 Sophen Ibn el-Dawendi, Abu Suweid, Châwi el-
 Chi u. A., welche, seiner Ansicht nach, zum Atheismus, zur
 rei und Leugnung der Offenbarung führten und die er daher
 irdenen Schriften (Sefarim Chizzonim) nannte³⁸⁰. Die Kenntniß
 hebräischen Sprache zum Behufe des Schriftstudiums hält er
 für verdienstlich; er selbst schreibt hebräisch und arabisch,
 einen Grammatiker Mose ben Ibrahim el-Fâsi³⁸¹, die
 Ab-Bücher des Acha und Mocha³⁸² und das Mikud-Buch des
 Lographen Dawud el-Fâsi³⁸³, allein er will das Sprachstudium
 als Hilfsmittel angesehen wissen, worauf der Gläubige nicht
 Zeit verwenden dürfe. Das Studium der arabischen Sprache
 einzige Beschäftigung war ihm vollends eine Apostasie. „Es
 it Manche in unserer Genossenschaft,“ sagt Ben-Jerochim,
 elche ihren Geist anstrengen und abmühen mit dem gramma-
 hen Studium der arabischen Sprache und dabei des göttlichen
 seß vergessen, von dem die Schrift sagt: „es soll von deinem
 inde nicht weichen Tag und Nacht.“

53. Von der Darstellung des Charakterbildes Ben-Jerochim's
 Leben und Denkweise werden wir naturgemäß auf dessen schrift-
 lterische Thätigkeit geführt. Seine erste Schrift, die er c. 905
 rfaßt hatte, war Kitâb el-Achruf el-Abdâl, d. h. Schrift
 er die wechselnden Buchstaben³⁸⁴. Dieselbe wird in seinen Kom-
 entaren angeführt und entspricht einer Jugendarbeit in einer Zeit,
 s er dem Studium der Grammatik noch nicht abgeneigt war.
 ie zweite Schrift war betitelt Kitâb el-Intizir lil-Chafl,
 Bâ r R, Gesch. des Karerthums. II.

d. h. Schrift zur Bindeirung der Wahrheit ^{383c}, eine c. 910 verfaßte philosophische Schrift aus einer Zeit, da die Philosophie ihm noch nicht verhaßt war; sie wird in seinem Psalmen-Kommentar (zu 109, 6) citirt. Die dritte Schrift Ben-Zerachim's, von der wir durch Pinsker's Vermittelung Kunde erhalten haben und die vielleicht c. 915 verfaßt wurde, war die *Mufaddima* oder Einleitung zum Dekalog, die sich in einigen Bruchstücken noch erhalten hat ^{384a}. Bemerkenswerth ist diese dritte Schrift durch die Vorführung der Ansichten der Vorfahren bis auf seine Zeitgenossen herab, wodurch die Arbeit Ben-Zerachim's sich in die Schriften der Karäer organisch einreicht und woraus man zugleich sieht, daß bei aller Polemik gegen die Rabbaniten (*Mibbanin*) der Fajjumite damals (915) noch viel zu unbedeutend war, als daß man gegen ihn persönlich die Waffe der Polemik geführt hätte. In seiner *Mufaddima* gedenkt er des Gründers des osländischen Vokal- und Accent-systems, des *Acha* in Träf (c. 550), wie auch des Gründers des westländischen Systems *Mocha* in Tiberias (c. 570) und seines Sohnes *Mose* daselbst (c. 590). Ebenso führt er an die Bücher der Gebote (*Sifre Mizwot*) von *Abu Nissi* (*Noach*) aus *Bazra* (c. 750), Vater des *Nissi ben Noach* (c. 780); von den *Bazrenfern* führt er an *Obadja* und *Abi-Gedor* (c. 750); er citirt die Auslegung zum Dekalog vom Exilarch der Karäer *Saul ben Unan*, das Buß- und Beichtgebet (*Widdai*) von *Meborach ben Natan* in Jerusalem (c. 880) und den Kommentar zum Pentateuch von *el-Scheich Abu el-Farâg Harûn ben Jeschu'a el-Mufaddassi* (c. 880). Von seinen zum Theil älteren Zeitgenossen gedenkt er des Grammatikers *Mose ben Abraham el-Fâsi* und des *Mikludbuches* seines Bruders, des Lexikographen *Dawud ben Ibrahim el-Fâsi*, des Kommentars zum Fünfbuche von *el-Scheich Jeschu'a* (*Furlan*) ben *Dawud Ibn Sa'adal el-Hiti* und endlich des Großvaters von *Jeset*, des *Abu-'Ali Hassan el-Lewi el-Bazri*, wie auch eines *Saadja el-Lewi el-Bazri* (c. 930). Jedoch scheint diese *Mufaddima* nicht bloß vielfach mangelhaft, sondern auch in den Citaten von Autoritäten zuweilen interpolirt. Denn *Mose* und *Dawud el-Fâsi* konnten erst ein halbes Jahrhundert später als Belege aufgeführt werden ^{384b}.

54. Die auf diese erwähnten Schriften folgenden Werke tragen einen ganz andern Charakter. Grammatisches, Philosophisches und Dogmatisches hatten in jenen noch gleiche Berechtigung; der finstere, lichtscheue Geist hatte Ben-Zerachim noch nicht überkommen und die Verachtung aller nichttheologischen, nichtorthodoxen Wissenschaft hatte seinen Sinn noch nicht berührt. In den nach seinem dreißigsten Lebensjahre, nach 915, verfaßten Werken waltet ein bitterer, schonungsloser Geist der Polemik gegen das Rabbinenthum, alle Billigkeit und alles Maas überschreitend und alle Schranken des Anstandes durchbrechend. Zu der maaslosen Streitsucht gesellte sich sodann ein religiöser Fanatismus, der jede andere religiöse Genossenschaft verlegerte, ohne auch nur ein Titelchen der Wahrheit bei ihr gelten zu lassen, eine Verachtung der Philosophie und der philosophischen Dogmatik, der sprachlichen Studien und sogar der Mathematik und Astronomie, und diese düstere Orthodoxie brüht sich in einer ihr entsprechenden Form, in polternder, ungeschliffener Redeweise aus. Saadja hat indirekt diese Verbitterung Ben-Zerachim's hervorgerufen. Durch dessen Streitschriften gegen die Karäer, namentlich durch die gegen Autoritäten des Karäerthums (Anan, Nahawendi, Ibn Salarja, Ibn Sitba, Chawi el-Balkhi und el-Bazir) gerichteten Angriffe, worin das Unlogische, Ungrammatische und Unphilosophische der karäischen Auffassung gegeißelt wird, durch Saadja's Uebergewicht in Kenntniß der hebräischen und arabischen Sprache, in exegetischem Takt und in der Philosophie mußte er seinen tiefern Stand erkennen; dies mußte ihn erbittern und in die Bahn der äußersten Orthodoxie drängen.

55. Die erste durch Saadja's Angriffe veranlaßte Schrift²⁸⁵, in der Reihe seiner Schriften die vierte, war sein Kitab el-Rudd 'ala el-Fajjumi, in seinem Psalmen-Kommentar (zu 104, 19) angeführt, in der erhaltenen hebräischen Bearbeitung²⁸⁶ entweder bloß Buch (Sefer) oder Werk (Sibbur) oder Sendschreiben (Iggeret) oder Entgegnung (Teschuba) genannt²⁸⁷, gegen Saadja's Polemiken (Telunot) und Einleitung zur Genesis gerichtet²⁸⁸. Der Umfang dieses Werkes besteht, soweit wir jetzt aus der hebräischen Bearbeitung ersehen, aus neunzehn Kapiteln oder Abschnitten, jeder Abschnitt aus 22 vierzeiligen gereimten Strophen, die bald nach

vortwärts - bald nach rückwärtsgehenden Akrostichen geordnet sind³⁰⁰. Es ist also ein polemisch-dogmatisches Gedicht, mit Akrostichen, wie sie bereits in der leßtaltalmudischen, zum Theil schon in der leßtbiblischen Periode im Gebrauche waren, so daß die ganze Dichtung zusammen mit dem Akrostich seines Namens aus 331 Strophen oder aus 1329 Reimzeilen besteht. Ben-Jerochim hat diese polemisch-dogmatische Dichtung, wie wir bereits oben berührt haben, auch arabisch in gereimten Versen, und zwar nach der hebräischen Abfassung geschrieben³⁰⁰, um das nicht hebräisch verstehende Volk durch die arabische Volkssprache vom Rabbinismus abwendig zu machen und zum Karäerthum zu verlocken, wie auch sonst aus den zahlreichen Apostrophen an die Massen ersichtlich ist. Da sich nur die hebräische Bearbeitung erhalten hat, so können wir nur auf diese zurückkommen. Zu den neunzehn Makalah's dieser Dichtung findet sich in den Handschriften eine schwerfällige, aus 10 vierzeiligen, gereimten Strophen bestehende Mukaddima als Einleitung, die wir mit den ersten zwei Makalah's, Text und Erläuterung, im „Literaturblatt des Orients“ mitgetheilt haben³⁰¹. Was den polemisch-dogmatischen Inhalt dieser Dichtung anlangt, so ist der 1. Abschnitt gegen das mündliche Gesetz (Torat ha-Bej) im Allgemeinen gerichtet, mit Beweisen für dessen Ungöttlichkeit. Der 2. leitet aus den Controversen der Talmudisten den Beweis ab, daß die mündliche Lehre nicht geoffenbart sei. Im 3. Abschnitte werden Saadja's sieben Beweise, die er zu Gunsten der Tradition in seiner Einleitung zur Genesis gegeben hat, ausführlich widerlegt³⁰². Im 4. werden sämtliche gegenkaräische Argumente zusammengestellt und widerlegt³⁰³. In den übrigen Kapiteln werden Saadja's Ansichten über den jüdischen Kalender, über die Chronologie, über den Genuß des Fettes (Cheleb), die verbotenen Verwandtschaftsgrade, über die Doppel-feiertage und Tagesbestimmungen für die Feste, über Zurüstung der Speisen und das Feueranzünden für den Sabbat, über die Reinheits- und Schlachtungsgelese, über die Sittlichkeitsvorschriften, über talmudische Fabeln, über sonderbare Agada's, kabbalistische und mystische Schriften u. s. w. mit Bitterkeit, Spott und Hohn widerlegt, wie bereits oben bei Anführung der Gegenschrift Saadja's (926), des Kitab el-Tamjis berichtet wurde³⁰⁴.

Nächst dem nun ermittelten Umfange und nächst der Dekonomie dieser Schrift sei hier noch bemerkt, daß von einer Poesie in derartigen Dichtungen nicht die Rede sein kann, und daß die Sprachform darin eine harte, wenig fließende, unangenehme ist und in ihren Neubildungen den Charakter der alten Kaliri'schen Pijsuthim trägt. Der Ton der Polemik ist ein gereizter, von Haß und religiösem Fanatismus eingegeben, um so polternder und um so mehr durch Schimpfen sich auszeichnend, je weniger eine ruhige Argumentation möglich war. Von den bei den Rabbaniten heimisch gewesenen Büchern, deren er hier in dieser Richtung gedenkt, ist das Sagenbuch von Schem ben Noach, worin Visionen über Angelo- und Dämonologie, Astrologie, Kosmogonie u. s. w. behandelt wurden³⁹⁵, und die Ascharat des Pinchas zu Tiberias (c. 600) in gereimten neuhebräischen Versen³⁹⁶, besonders zu beachten. Ich habe oben bereits über dieselben gesprochen.

56. Als drei Jahre später (926) Saadja in Fajjâm gegen dieses maaflose polemisch-dogmatische Werk Ben-Jerochim's sein großes, ebenfalls aus 19 Makalâh's bestehendes Kitâb el-Tamjîs verfaßt hatte, worüber wir oben ausführlich berichtet haben, konnte man voraussetzen, daß Ben-Jerochim vermöge seines verbitterten und galligen Charakters das letzte Wort gewiß nicht seinem Gegner lassen würde. Saadja konnte und mochte seine Polemik mit dem karäitischen Eiferer nicht fortführen, zumal er im Mai 928 zum Gaon nach Sora in Babylonien berufen wurde und in eine Lebensstellung kam, in der er andere Berufspflichten hatte und talmudische Gelehrsamkeit verbreiten sollte. Allein Ben-Jerochim ließ nicht von seiner Streitsucht ab; er erzählt selber, daß er (c. 930) nach Babylon zu Saadja in Sora gegangen, um aus dem (jerusalemischen) westländischen Talmud ihm die Unrichtigkeit seiner Behauptung im Kitâb el-Tamjîs zu beweisen. Er schrieb höchst wahrscheinlich c. 930 noch eine Schrift gegen Saadja, wenn es auch ungewiß ist, ob das Kitâb el-Rubb 'ala el-Fajjâmi, dessen er in seinem Psalmen-Kommentar (zu 104, 19) gedenkt, jene Schrift gewesen und ob es anzunehmen ist, daß er sich nebenbei mit den Vorbereitungen zu seinen exegetischen Arbeiten beschäftigt habe.

vornwärts - bald nach rückwärtsgehenden Akrostichen geordnet sind²⁹⁹. Es ist also ein polemisch-dogmatisches Gedicht, mit Akrostichen, wie sie bereits in der leßtalmudischen, zum Theil schon in der leßtbiblischen Periode im Gebrauche waren, so daß die ganze Dichtung zusammen mit dem Akrostich seines Namens aus 331 Strophen oder aus 1329 Reimzeilen besteht. Ben-Jerochim hat diese polemisch-dogmatische Dichtung, wie wir bereits oben berührt haben, auch arabisch in gereimten Versen, und zwar nach der hebräischen Abfassung geschrieben³⁰⁰, um das nicht hebräisch verstehende Volk durch die arabische Volkssprache vom Rabbinismus abwendig zu machen und zum Karäerthum zu verlocken, wie auch sonst aus den zahlreichen Apostrophen an die Massen ersichtlich ist. Da sich nur die hebräische Bearbeitung erhalten hat, so können wir nur auf diese zurückkommen. Zu den neunzehn Makalah's dieser Dichtung findet sich in den Handschriften eine schwerfällige, aus 10 vierzeiligen, gereimten Strophen bestehende Muladdima als Einleitung, die wir mit den ersten zwei Makalah's, Text und Erläuterung, im „Literaturblatt des Orients“ mitgetheilt haben³⁰¹. Was den polemisch-dogmatischen Inhalt dieser Dichtung anlangt, so ist der 1. Abschnitt gegen das mündliche Gesetz (Torat ha-Bej) im Allgemeinen gerichtet, mit Beweisen für dessen Ungöttlichkeit. Der 2. leitet aus den Controversen der Talmudisten den Beweis ab, daß die mündliche Lehre nicht geoffenbart sei. Im 3. Abschnitte werden Saadja's sieben Beweise, die er zu Gunsten der Tradition in seiner Einleitung zur Genesis gegeben hat, ausführlich widerlegt³⁰². Im 4. werden sämtliche gegenkaräische Argumente zusammengestellt und widerlegt³⁰³. In den übrigen Kapiteln werden Saadja's Ansichten über den jüdischen Kalender, über die Chronologie, über den Genuß des Fettes (Cheleb), die verbotenen Verwandtschaftsgrade, über die Doppel-feiertage und Tagesbestimmungen für die Feste, über Zurüstung der Speisen und das Feueranzünden für den Sabbath, über die Reinheits- und Schlachtungs-gesetze, über die Sittlichkeitsvorschriften, über talmudische Fabeln, über sonderbare Agada's, rabbalistische und mystische Schriften u. s. w. mit Bitterkeit, Spott und Hohn widerlegt, wie bereits oben bei Anführung der Gegenschrift Saadja's (926), des Kitab el-Tamjis berichtet wurde³⁰⁴.

Nächst dem nun ermittelten Umfange und nächst der Dekonomie dieser Schrift sei hier noch bemerkt, daß von einer Poesie in derartigen Dichtungen nicht die Rede sein kann, und daß die Sprachform darin eine harte, wenig fließende, unangenehme ist und in ihren Neubildungen den Charakter der alten Kaliri'schen Piššūthim trägt. Der Ton der Polemik ist ein gereizter, von Haß und religiösem Fanatismus eingegeben, um so polternder und um so mehr durch Schimpfen sich auszeichnend, je weniger eine ruhige Argumentation möglich war. Von den bei den Rabbaniten heimisch gewesenen Büchern, deren er hier in dieser Richtung gedenkt, ist das Sagenbuch von Šchem ben Noach, worin Visionen über Angelo- und Dämonologie, Astrologie, Kosmogonie u. s. w. behandelt wurden²⁹⁵, und die Ašharat des Pinchas zu Tiberias (c. 600) in gereimten neuhebräischen Versen²⁹⁶, besonders zu beachten. Ich habe oben bereits über dieselben gesprochen.

56. Als drei Jahre später (926) Saadja in Fajjām gegen dieses maßlose polemisch-dogmatische Werk Ben-Jerohim's sein großes, ebenfalls aus 19 Mašālāh's bestehendes Kitāb el-Tamjīs verfaßt hatte, worüber wir oben ausführlich berichtet haben, konnte man voraussetzen, daß Ben-Jerohim vermöge seines verbitterten und galligen Charakters das letzte Wort gewiß nicht seinem Gegner lassen würde. Saadja konnte und mochte seine Polemik mit dem karäitischen Eiferer nicht fortführen, zumal er im Mai 928 zum Gaon nach Sora in Babylonien berufen wurde und in eine Lebensstellung kam, in der er andere Berufspflichten hatte und talmudische Gelehrsamkeit verbreiten sollte. Allein Ben-Jerohim ließ nicht von seiner Streitsucht ab; er erzählt selber, daß er (c. 930) nach Babylon zu Saadja in Sora gegangen, um aus dem (jerusalemischen) westländischen Talmud ihm die Unrichtigkeit seiner Behauptung im Kitāb el-Tamjīs zu beweisen. Er schrieb höchst wahrscheinlich c. 930 noch eine Schrift gegen Saadja, wenn es auch ungewiß ist, ob das Kitāb el-Rubb 'ala el-Fajjāmi, dessen er in seinem Psalmen-Kommentar (zu 104, 19) gedenkt, jene Schrift gewesen und ob es anzunehmen ist, daß er sich nebenbei mit den Vorbereitungen zu seinen exegetischen Arbeiten beschäftigt habe.

57. Ich komme nun zu seinen Kommentaren und Uebersetzungen des Tinsbuches und der Hagiographen (— nicht aber der Propheten —) auf die er schon in seinem ersten Lebensalter sein Augenmerk gerichtet und über die er vielfache Vorarbeiten gemacht hatte. Das Charakteristische seiner arabisch geschriebenen exegetischen Arbeiten ist, daß er jedem Verse der Schrift, den er auslegen will, zunächst eine wörtliche arabische Uebersetzung folgen läßt, daß er den Gottesnamen Jah durch el-*Awāl*, d. h. der Ewige, das Selah durch das persisch-arabische *Sermada*, d. h. ewig, den königlichen Hirten Mose oder den Erzbater Abraham durch *Saib*, d. h. Herr, wiedergiebt und daß er manche hebräische Wörter in seiner arabischen Diktion beibehält³⁹⁷. Die arabischen Auslegungen biblischer Schriften, die mit Uebersetzungen aus der hebräischen Urschrift in's Arabische verbunden sind, nennt er abwechselnd bald *Scharh*, bald *Taffir*, ohne dadurch einen verschiedenen Charakter anzuzeigen. Wie er die Auslegung eines Buches zuweilen mit einem hebräischen altostidischen, seinen Namen gebenden Gedichte abschließt³⁹⁸, so sticht er auch in die Auslegung nach vorangeschickten homiletischen oder ethischen Disgressionen hebräische oder arabische Verse ein³⁹⁹. Außerdem schrieb er ausführliche Einleitungen (*Zubār*) zu den ausgelegten einzelnen Büchern, auf die er sich häufig beruft, wie zu dem Kommentar über die Psalmen, über Kohelet, die Sprüche und Ester-Megilla⁴⁰⁰; an eigenthümlichen Lesarten⁴⁰¹ und Worterklärungen⁴⁰² fehlt es auch nicht. Was den Geist dieser Kommentare anlangt, so ist er ein unbulbsamer gegen nichtjüdische Bekenntnisse, ein feindlicher gegen die Rabbaniten und ein finsterner und orthodoxer in seiner Verachtung aller nichttheologischen Wissenschaften. In der Schrift sieht er die Abpiegelung der jüdischen Geschichte sammt ihren Bezügen zu den auf Israel einwirkenden Begebenheiten anderer Völker für alle Zeiten. Der ganze Kanon ist ihm eine Apokalypstik, ein Zukunftsspiegel seines Volkes; die Kapitel und Verse der Psalmen denkt er sich zusammenhängend und versflochten. Die Ueberschriften hat er von der midraschartigen Auffassung nicht ausgeschlossen. Wie er bei jeder Gelegenheit gegen das Studium der Philosophie und der Sprachen, der Mathematik und Astronomie eifert, wie er die

offenbarte Lehre (Kitâb el-Tanâsil) für die einzige Wissenschaft hält und alle andern Bücher als außerhalb stehend ansieht, haben wir bereits oben berührt. Den tiefsten Haß in der verlegendsten Form zeigt er aber gegen die Rabbaniten und ihre Schriften. Alle Ausdrücke der Schrift von Gottlosen, Frevlern, Sündern u. s. w. werden auf die Rabbaniten angewandt, ihre Schriften von der Naturphilosophie (Peret Schirah) und von den Leiden des Grabes (Chibbut ha-Keber) werden verhöhnt und namentlich ergießt sich sein Zorn gegen die zwei jüdischen Hochschulen in Trak, gegen Sora und Ambar, wie auch gegen die Exilarchen.

58. In erwähnter charakteristischer Weise dem wissenschaftlichen Ziele wahrer Exegese wenig entsprechend waren nun seine Arbeiten in nachstehender mutmaßlicher Zeitfolge lauten: 1. Kurzer Kommentar des Fünfbuches als Scholie zur Uebersetzung (c. 935), angeführt im Kommentar zum fünften Psalm-Buche (c. 958)⁴⁰³, während sein ausführlicher Kommentar zum Fünfbuche erst c. 959 abgeschlossen wurde. 2. Das Buch von den Vorzügen der Priester, in 50 Abschnitten (c. 937), in seinem Kommentar zum vierten Psalm-Buche (115, 11) angeführt. 3. Tassir Jijob oder Kommentar zu Jijob (c. 940), den zusammenhängenden Gedankengang der Kapitel darstellend, in seinem Kohelet-Kommentar (5, 6) angeführt. 4. Tassir Mischle oder Kommentar zu den Salomonischen Sprüchen, mit einer großen Einleitung (c. 943), in seiner Einleitung zu Kohelet und im Kommentar dazu (1, 4) angeführt. 5. Tassir el-Megillat Kohelet, d. h. Kommentar zum Buche Kohelet, mit ausführlicher Einleitung (c. 946), worin der Kommentar zu Jijob, Einleitung und Kommentar zu Mischle, als früher verfaßt angeführt werden. In der ausführlichen Einleitung spricht er sich über Benjamin Raḥawendi's Kohelet-Kommentar aus, der Alles allegorisch gedeutet und auf die jüdische Geschichte bezogen hat, während er die Fassung nach dem Wortsinne vorzieht⁴⁰⁴. Er sieht aber in diesem Buche eine praktische Ethik, worin die Pflichten des Menschen und Israeliten in sinniger Weise niedergelegt wurden. Daher seine weitwichtigen Ermahnungen zur Zucht und Moral, die er in diesem Kommentar ausführt, seine Abmahnung vor dem Lesen legerischer und außerbiblischer Schriften.

und die Aussätzigen, die Ehebrecher und Räderasten, beten zu den Todten, rufen fünf Mal zum Gebet, zum Gottesdienst des Lilienpropheten. Israel mit seinen Priestern, Leviten und Sängern ist daraus verstoßen und schließlich wollen die Islamiten uns ganz aus Jerusalem jagen und ein eisernes Joch uns aufbürden“. Auch hat er zur Psalmstelle 74, 4—5 das Treiben der Islamiten geschildert und über die Endschast ihrer Regierung sich ausgelassen, was in der erhaltenen Handschrift weggeblieben ist. Auch andere karäische Schriftsteller seiner Zeit, der Lexikograph Abu Suleiman Dawud ben Ibrahim el-Fasi, Sahl und Jefet verfahren in gleicher Weise, wenn sie von der Khalifen-Herrschaft und von dem Islam sprachen⁸⁷⁷.

52. Aus den Schriften Ben-Zerachim's läßt sich dessen Anschauung über seine Genossenschaft, über die Rabbaniten, über den herrschenden Islam und über die nicht-theologischen Studien hinlänglich ermitteln. Mehr fanatisirt als begeistert für das Karäerthum, scheute er zwar, wie Sahl u. A., weder Opfer noch Mühe, um durch Streitschriften und Ermahnungen dasselbe zu befestigen und auszubreiten, allein er kannte nur die werthmäßige Seite seiner Synagoge, die buchstäbliche Fassung der pentateuchischen Vorschriften und nur für diese eiferte er, während die philosophische Seite, wie sie ein Josef el-Bazir repräsentirte, ihm ein Gräuel war. Daher kam es, daß er seines philosophischen Zeitgenossen el-Bazir, der mit ihm in Jerusalem gewohnt, niemals gedenkt, daß seine Streitschrift gegen Saadja nur die Buchstäblichkeit der Gesetze berührt und der ganze Ton ein rabulistischer, verdächtigender und alles Maas überschreitender ist, der nicht einmal, wie bei Sahl, durch eine sich einschmeichelnde Diktion gemildert wird. Durch seine Heftigkeit und durch seinen Fanatismus hat er den Riß zwischen Rabbaniten und Karäern vergrößert; der Ton des schriftlichen Kampfes artete in Schmähungen und Verlästerungen aus und die mündlichen Disputationen, die gereizten Controversen, die das Volk verleitenden und bethörenden Vorträge von Seiten der Sendboten begannen. Seine Stellung zu den Rabbaniten war eine so feindliche, von Haß geleitete, daß er mit frecher Stirn das Unglaublichste und Schimpflichste von seinen Gegnern behauptete,



Green

man man auch zugeben muß, daß Saadja durch seine rücksichts-
 e Polemik die Veranlassung war. Der Haß und die Nechthaberei
 anlaßten Ben-Zerachim, offene Thatsachen wegzuleugnen, so
 B. die Einsetzung karäischer Erilarchen³⁷⁸, wie andererseits
 Saadja in Bezug auf den Kalender und auf die Streitigkeiten der
 jiddnäischen Schulen das Thatsächliche negirte³⁷⁹. Daß er sich
 er die barbarische, an Verbrechen überreiche Khalifen-Herrschaft,
 lche auch die Juden hart bedrückte, mit bitterem Groll und mit
 hß ausgesprochen, wird man bei einem so heftigen und galligen
 karakter ganz natürlich finden. Am Meisten unterschied er sich
 n Josef el-Bazir in seiner Verachtung der Schriften der
 hilosophen Ibn el-Dawendi, Abu Suweid, Châwi el-
 allhi u. A., welche, seiner Ansicht nach, zum Atheismus, zur
 eherei und Leugnung der Offenbarung führten und die er daher
 e erternen Schriften (Sefarim Chizzonim) nannte³⁸⁰. Die Kenntniß
 er hebräischen Sprache zum Behufe des Schriftstudiums hält er
 eilich für verdienstlich; er selbst schreibt hebräisch und arabisch,
 irt einen Grammatiker Mose ben Ibrahim el-Fâsi³⁸¹, die
 iftud-Bücher des Acha und Mocha³⁸² und das Rikud-Buch des
 erikographen Dawud el-Fâsi³⁸³, allein er will das Sprachstudium
 ur als Hilfsmittel angesehen wissen, worauf der Gläubige nicht
 iel Zeit verwenden dürfe. Das Studium der arabischen Sprache
 ls einzige Beschäftigung war ihm vollends eine Apostasie. „Es
 -lebt Manche in unserer Genossenschaft,“ sagt Ben-Zerachim,
 welche ihren Geist anstrengen und abmühen mit dem gramma-
 tischen Studium der arabischen Sprache und dabei des göttlichen
 Beseßes vergessen, von dem die Schrift sagt: „es soll von deinem
 unde nicht weichen Tag und Nacht.“

53. Von der Darstellung des Charakterbildes Ben-Zerachim's
 n Leben und Denkweise werden wir naturgemäß auf dessen schrift-
 tellerische Thätigkeit geführt. Seine erste Schrift, die er c. 905
 erfaßt hatte, war Kitâb el-Achruf el-Abdâl, d. h. Schrift
 über die wechselnden Buchstaben³⁸⁴. Dieselbe wird in seinen Kom-
 mentaren angeführt und entspricht einer Jugendarbeit in einer Zeit,
 als er dem Studium der Grammatik noch nicht abgeneigt war.
 Die zweite Schrift war betitelt Kitâb el-Intizir lil-Chall,

d. h. Schrift zur Bindicirung der Wahrheit ^{383c}, eine c. 910 verfaßte philosophische Schrift aus einer Zeit, da die Philosophie ihm noch nicht verfaßt war; sie wird in seinem Psalmen-Kommentar (zu 109, 6) citirt. Die dritte Schrift Ben-Zerachim's, von der wir durch Pinsker's Vermittelung Kunde erhalten haben und die vielleicht c. 915 verfaßt wurde, war die *Mufaddima* oder Einleitung zum Dekalog, die sich in einigen Bruchstücken noch erhalten hat ^{384a}. Bemerkenswerth ist diese dritte Schrift durch die Vorführung der Ansichten der Vorfahren bis auf seine Zeitgenossen herab, wodurch die Arbeit Ben-Zerachim's sich in die Schriften der Karäer organisch einreicht und woraus man zugleich sieht, daß bei aller Polemik gegen die Rabbaniten (*Ribbonin*) der *Fajjumite* damals (915) noch viel zu unbedeutend war, als daß man gegen ihn persönlich die Waffe der Polemik geführt hätte. In seiner *Mufaddima* gedenkt er des Gründers des östlichen Vokal- und Accentystems, des *Acha* in *Trak* (c. 550), wie auch des Gründers des westlichen Systems *Mocha* in *Tiberias* (c. 570) und seines Sohnes *Mose* daselbst (c. 590). Ebenso führt er an die Bücher der Gebote (*Sifre Mizwot*) von *Abu Nissi* (*Noach*) aus *Bazra* (c. 750), Vater des *Nissi ben Noach* (c. 780); von den *Bazrensern* führt er an *Obadja* und *Ubi-Gedor* (c. 750); er citirt die Auslegung zum Dekalog vom Exilarch der Karäer *Saul ben Unan*, das Buß- und Beichtgedicht (*Widdaij*) von *Meborach ben Natan* in *Jerusalem* (c. 880) und den Kommentar zum Pentateuch von *el-Scheich Abu el-Farag Harun ben Jeschu'a el-Mufaddassi* (c. 880). Von seinen zum Theil älteren Zeitgenossen gedenkt er des Grammatikers *Mose ben Abraham el-Fasi* und des *Mikludbuches* seines Bruders, des *Lexikographen Dawud ben Ibrahim el-Fasi*, des Kommentars zum Fünfbuche von *el-Scheich Jeschu'a (Furlan) ben Dawud Ibn Sa'adal el-Hiti* und endlich des Großvaters von *Jeset*, des *Abu-'Ali Hassan el-Lewi el-Bazri*, wie auch eines *Saabja el-Lewi el-Bazri* (c. 930). Jedoch scheint diese *Mufaddima* nicht bloß vielfach mangelhaft, sondern auch in den Citaten von Autoritäten zuweilen interpolirt. Denn *Mose* und *Dawud el-Fasi* konnten erst ein halbes Jahrhundert später als Belege aufgeführt werden ^{384b}.

54. Die auf diese erwähnten Schriften folgenden Werke tragen einen ganz andern Charakter. Grammatisches, Philosophisches und Dogmatisches hatten in jenen noch gleiche Berechtigung; der finstere, lichtscheue Geist hatte Ben-Zerachim noch nicht überkommen und die Verachtung aller nichttheologischen, nichtorthodoxen Wissenschaft hatte seinen Sinn noch nicht berührt. In den nach seinem dreißigsten Lebensjahre, nach 915, verfaßten Werken waltet ein bitterer, schonungsloser Geist der Polemik gegen das Rabbinenthum, alle Billigkeit und alles Maas überschreitend und alle Schranken des Anstandes durchbrechend. Zu der maaslosen Streitsucht gesellte sich sodann ein religiöser Fanatismus, der jede andere religiöse Genossenschaft verleherte, ohne auch nur ein Titelchen der Wahrheit bei ihr gelten zu lassen, eine Verachtung der Philosophie und der philosophischen Dogmatik, der sprachlichen Studien und sogar der Mathematik und Astronomie, und diese düstere Orthodoxie drückt sich in einer ihr entsprechenden Form, in polternder, ungeschliffener Redeweise aus. Saadja hat indirekt diese Verbitterung Ben-Zerachim's hervorgerufen. Durch dessen Streitschriften gegen die Karäer, namentlich durch die gegen Autoritäten des Karäerthums (Anan, Rahawendi, Ibn Salarja, Ibn Sitba, Chawi el-Balkhi und el-Bazir) gerichteten Angriffe, worin das Unlogische, Ungrammatische und Unphilosophische der karäischen Auffassung gegeißelt wird, durch Saadja's Uebergewicht in Kenntniß der hebräischen und arabischen Sprache, in exegetischem Takt und in der Philosophie mußte er seinen tiefern Stand erkennen; dies mußte ihn erbittern und in die Bahn der äußersten Orthodoxie drängen.

55. Die erste durch Saadja's Angriffe veranlaßte Schrift²²⁵, in der Reihe seiner Schriften die vierte, war sein Kitāb el-Rudd 'ala el-Fajjūmi, in seinem Psalmen-Kommentar (zu 104, 19) angeführt, in der erhaltenen hebräischen Bearbeitung²²⁶ entweder bloß Buch (Sefer) oder Werk (Chibbur) oder Sendschreiben (Iggeret) oder Entgegnung (Teschuba) genannt²²⁷, gegen Saadja's Polemiken (Telunot) und Einleitung zur Genesis gerichtet²²⁸. Der Umfang dieses Werkes besteht, soweit wir jetzt aus der hebräischen Bearbeitung ersehen, aus neunzehn Kapiteln oder Abschnitten, jeder Abschnitt aus 22 vierzeiligen gereimten Strophen, die bald nach

vortwärts - bald nach rückwärtsgehenden Akrostichen geordnet sind²⁹⁰. Es ist also ein polemisch-dogmatisches Gedicht, mit Akrostichen, wie sie bereits in der leßtalmudischen, zum Theil schon in der leßtbiblischen Periode im Gebrauche waren, so daß die ganze Dichtung zusammen mit dem Akrostich seines Namens aus 331 Strophen oder aus 1329 Reimzeilen besteht. Ben-Zerachim hat diese polemisch-dogmatische Dichtung, wie wir bereits oben berührt haben, auch arabisch in gereimten Versen, und zwar nach der hebräischen Abfassung geschrieben²⁹⁰, um das nicht hebräisch verstehende Volk durch die arabische Volkssprache vom Rabbinismus abwendig zu machen und zum Karäerthum zu verlocken, wie auch sonst aus den zahlreichen Apostrophen an die Massen ersichtlich ist. Da sich nur die hebräische Bearbeitung erhalten hat, so können wir nur auf diese zurückkommen. Zu den neunzehn Mašalah's dieser Dichtung findet sich in den Handschriften eine schwerfällige, aus 10 vierzeiligen, gereimten Strophen bestehende Muladdima als Einleitung, die wir mit den ersten zwei Mašalah's, Text und Erläuterung, im „Literaturblatt des Orients“ mitgetheilt haben²⁹¹. Was den polemisch-dogmatischen Inhalt dieser Dichtung anlangt, so ist der 1. Abschnitt gegen das mündliche Gesetz (Torat ha-Peh) im Allgemeinen gerichtet, mit Beweisen für dessen Ungöttlichkeit. Der 2. leitet aus den Controversen der Talmudisten den Beweis ab, daß die mündliche Lehre nicht geoffenbart sei. Im 3. Abschnitte werden Saabja's sieben Beweise, die er zu Gunsten der Tradition in seiner Einleitung zur Genesis gegeben hat, ausführlich widerlegt²⁹². Im 4. werden sämtliche gegenkaräische Argumente zusammengestellt und widerlegt²⁹³. In den übrigen Kapiteln werden Saabja's Ansichten über den jüdischen Kalender, über die Chronologie, über den Genuß des Fettes (Cheleb), die verbotenen Verwandtschaftsgrade, über die Doppel- feiertage und Tagesbestimmungen für die Feste, über Zurüstung der Speisen und das Feueranzünden für den Sabbath, über die Reinheits- und Schlachtungs-gesetze, über die Sittlichkeitsvorschriften, über talmudische Fabeln, über sonderbare Agaba's, rabbalistische und mythische Schriften u. s. w. mit Bitterkeit, Spott und Hohn widerlegt, wie bereits oben bei Anführung der Gegenschrift Saabja's (926), des Kitab el-Tamjis berichtet wurde²⁹⁴.

Nächst dem nun ermittelten Umfange und nächst der Dekonomie dieser Schrift sei hier noch bemerkt, daß von einer Poesie in derartigen Dichtungen nicht die Rede sein kann, und daß die Sprachform darin eine harte, wenig fließende, unangenehme ist und in ihren Neubildungen den Charakter der alten Kaliri'schen Pijsuthim trägt. Der Ton der Polemik ist ein gereizter, von Haß und religiösem Fanatismus eingegeben, um so polternder und um so mehr durch Schimpfen sich auszeichnend, je weniger eine ruhige Argumentation möglich war. Von den bei den Rabbaniten heimisch gewesenen Büchern, deren er hier in dieser Richtung gedenkt, ist das Sagenbuch von Schem ben Noach, worin Visionen über Angelo- und Dämonologie, Astrologie, Kosmogonie u. s. w. behandelt wurden³⁹⁵, und die Ascharat des Pinchas zu Tiberias (c. 600) in gereimten neuhebräischen Versen³⁹⁶, besonders zu beachten. Ich habe oben bereits über dieselben gesprochen.

56. Als drei Jahre später (926) Saadja in Fajjûm gegen dieses maaflose polemisch-dogmatische Werk Ben-Jerohim's sein großes, ebenfalls aus 19 Ma'alalah's bestehendes Kitâb el-Tamjîs verfaßt hatte, worüber wir oben ausführlich berichtet haben, konnte man voraussetzen, daß Ben-Jerohim vermöge seines verbitterten und galligen Charakters das letzte Wort gewiß nicht seinem Gegner lassen würde. Saadja konnte und mochte seine Polemik mit dem karäischen Eiferer nicht fortführen, zumal er im Mai 928 zum Gaon nach Sora in Babylonien berufen wurde und in eine Lebensstellung kam, in der er andere Berufspflichten hatte und talmudische Gelehrsamkeit verbreiten sollte. Allein Ben-Jerohim ließ nicht von seiner Streitsucht ab; er erzählt selber, daß er (c. 930) nach Babylon zu Saadja in Sora gegangen, um aus dem (jerusalemischen) westländischen Talmud ihm die Unrichtigkeit seiner Behauptung im Kitâb el-Tamjîs zu beweisen. Er schrieb höchst wahrscheinlich c. 930 noch eine Schrift gegen Saadja, wenn es auch ungewiß ist, ob das Kitâb el-Rubb 'ala el-Fajjûmi, dessen er in seinem Psalmen-Kommentar (zu 104, 19) gedenkt, jene Schrift gewesen und ob es anzunehmen ist, daß er sich nebenbei mit den Vorbereitungen zu seinen exegetischen Arbeiten beschäftigt habe.

57. Ich komme nun zu seinen Kommentaren und Uebersetzungen des Fünfbuches und der Hagiographen (— nicht aber der Propheten —) auf die er schon in seinem ersten Lebensalter sein Augenmerk gerichtet und über die er vielfache Vorarbeiten gemacht hatte. Das Charakteristische seiner arabisch geschriebenen exegetischen Arbeiten ist, daß er jedem Verse der Schrift, den er auslegen will, zunächst eine wörtliche arabische Uebersetzung folgen läßt, daß er den Gottesnamen Jah durch el-Awwâlî, d. h. der Ewige, das Selah durch das persisch-arabische Sermada, d. h. ewig, den königlichen Hirten Mose oder den Erzvater Abraham durch Saïd, d. h. Herr, wiedergiebt und daß er manche hebräische Wörter in seiner arabischen Diktion beibehält³⁹⁷. Die arabischen Auslegungen biblischer Schriften, die mit Uebersetzungen aus der hebräischen Urschrift in's Arabische verbunden sind, nennt er abwechselnd bald Scharch, bald Tassir, ohne dadurch einen verschiedenen Charakter anzuzeigen. Wie er die Auslegung eines Buches zuweilen mit einem hebräischen akrostichischen, seinen Namen gebenden Gedichte abschließt³⁹⁸, so flücht er auch in die Auslegung nach vorangeschickten homiletischen oder ethischen Disgressionen hebräische oder arabische Verse ein³⁹⁹. Außerdem schrieb er ausführliche Einleitungen (Zudâr) zu den ausgelegten einzelnen Büchern, auf die er sich häufig beruft, wie zu dem Kommentar über die Psalmen, über Kohelet, die Sprüche und Ester-Megilla⁴⁰⁰; an eigenthümlichen Lesarten⁴⁰¹ und Worterklärungen⁴⁰² fehlt es auch nicht. Was den Geist dieser Kommentare anlangt, so ist er ein unbuldsamer gegen nichtjüdische Bekenntnisse, ein feindlicher gegen die Rabbaniten und ein finsterner und orthodoxer in seiner Verachtung aller nichttheologischen Wissenschaften. In der Schrift sieht er die Abspiegelung der jüdischen Geschichte sammt ihren Bezügen zu den auf Israel einwirkenden Begebenheiten anderer Völker für alle Zeiten. Der ganze Kanon ist ihm eine Apokalypsil, ein Zukunftsspiegel seines Volkes; die Kapitel und Verse der Psalmen denkt er sich zusammenhängend und versflochten. Die Ueberschriften hat er von der midraschartigen Auffassung nicht ausgeschlossen. Wie er bei jeder Gelegenheit gegen das Studium der Philosophie und der Sprachen, der Mathematik und Astronomie eifert, wie er die

offenbarte Lehre (Kitāb el-Tanzil) für die einzige Wissenschaft hält und alle andern Bücher als außerhalb stehend ansieht, haben wir bereits oben berührt. Den tiefsten Haß in der verlegendsten Form zeigt er aber gegen die Rabbaniten und ihre Schriften. Alle Ausdrücke der Schrift von Gottlosen, Frevlern, Sündern u. s. w. werden auf die Rabbaniten angewandt, ihre Schriften von der Naturphilosophie (Peres Schirah) und von den Leiden des Grabes (Chibbut ha-Reber) werden verhöhnt und namentlich ergießt sich sein Zorn gegen die zwei jüdischen Hochschulen in Jraël, gegen Sora und Ambar, wie auch gegen die Exilarchen.

58. In erwähneter charakteristischer Weise dem wissenschaftlichen Ziele wahrer Exegese wenig entsprechend waren nun seine Arbeiten in nachstehender muthmaasslicher Zeitfolge lauten: 1. Kurzer Kommentar des Fünfbuches als Scholie zur Uebersetzung (c. 935), angeführt im Kommentar zum fünften Psalm-Buche (c. 958)⁴⁰³, während sein ausführlicher Kommentar zum Fünfbuche erst c. 959 abgeschlossen wurde. 2. Das Buch von den Vorzügen der Priester, in 50 Abschnitten (c. 937), in seinem Kommentar zum vierten Psalm-Buche (115, 11) angeführt. 3. Tafsir Ijjob oder Kommentar zu Ijjob (c. 940), den zusammenhängenden Gedanken-gang der Kapitel darstellend, in seinem Kohelet-Kommentar (5, 6) angeführt. 4. Tafsir Mischle oder Kommentar zu den Salomonischen Sprüchen, mit einer großen Einleitung (c. 943), in seiner Einleitung zu Kohelet und im Kommentar dazu (1, 4) angeführt. 5. Tafsir el-Megillat Kohelet, d. h. Kommentar zum Buche Kohelet, mit ausführlicher Einleitung (c. 946), worin der Kommentar zu Ijjob, Einleitung und Kommentar zu Mischle, als früher verfaßt angeführt werden. In der ausführlichen Einleitung spricht er sich über Benjamin Nahawendi's Kohelet-Kommentar aus, der Alles allegorisch gedeutet und auf die jüdische Geschichte bezogen hat, während er die Fassung nach dem Wortsinne vorzieht⁴⁰⁴. Er sieht aber in diesem Buche eine praktische Ethik, worin die Pflichten des Menschen und Israeliten in sinniger Weise niedergelegt wurden. Daher seine weit-schichtigen Ermahnungen zur Zucht und Moral, die er in diesem Kommentar ausführt, seine Abmahnung vor dem Lesen legerischer und außerbiblischer Schriften.

Dieser Kommentar hat sich in der arabischen Urschrift noch in einem besondern Codex der Iaräischen Bibliothek erhalten⁴⁰⁵, geschrieben von dem Karäer Ahron ben Esra ben Mose aus der Familie Rätib el-'Arab⁴⁰⁶, der im Jahre 1163 auch den Divan von Mose Dar'i geschrieben haben soll⁴⁰⁷. 6. Scharch Sefer Tillim el-Megillah el-Uli, d. h. Kommentar über das erste Buch der Psalmen (c. 947). Ben-Jerochim hat den Psalter nach altjüdischem Brauch in fünf Megillot getheilt⁴⁰⁸. Er kommentirte die einzelnen Bücher zu verschiedenen Zeiten und schrieb mit der Auslegung des ersten Buches eine große Einleitung zu den Psalmen überhaupt. Kommentar wie Einleitung werden in seinem Kommentar zu den Klageliern (2, 14. 16) angeführt (955). Ueber den Geist dieses Kommentars ist bereits oben das Nöthige mitgetheilt worden; hier will ich nur erwähnen, daß in seinem weitschichtigen Kommentar die Erklärung anderer Schriftstellen vorkommt und daß er das erste Buch mit einem doppelt akrostichischen hebräischen Gedichte geschlossen hat⁴⁰⁹. 7. Tassir Daniel, d. h. Kommentar zum Buche Daniel (c. 948), angeführt in seinem Kommentar zu den Klageliern (955) zu 3, 20. 8. Tassir Sefer Tillim, el-Megillah tãnijah, d. h. Kommentar zum zweiten Buch der Psalmen, c. 950 verfaßt, als der Autor den Kommentar zum Hoheliede (953) noch nicht geschrieben hatte. 9. Tassir Megillat Ester, d. h. Kommentar zum Buche Ester, mit einer großen Einleitung (c. 952), nur in hebräischer Uebersetzung aus dem Arabischen handschriftlich bei Firkowitsch erhalten. 10. Tassir Schir ha-Schirim, d. h. Kommentar zum Hoheliede (953), in dem Kommentar zu den Klageliern (955) bereits angeführt (1, 4), während der 950 abgefaßte Kommentar zum zweiten Psalm-buche (69, 1) diesen erst in Aussicht stellt. 11. Tassir Megillat Rut, d. h. Kommentar zum Buche Rut, wie der zur Ester-Megillah nur in hebräischer Uebersetzung bei Firkowitsch vorhanden. 12. Tassir Megillat Echa, d. h. Kommentar über die Klagelieder, noch in der arabischen Urschrift in 2 Handschriften erhalten, nämlich in Paris (durch Munk aus Aegypten hingebracht⁴¹⁰) und in der Iaräischen Bibliothek des Firkowitsch⁴¹¹. Er schrieb den Kommentar, wie er selbst sagt (zu 3, 6), im Jahre 885 nach Zerstörung des zweiten Tempels⁴¹²,

d. h. 955, und führt darin seinen Kommentar zu dem Hochliede (zu 1, 4) und den zu Daniel (3, 20) an. Aus Ton und Färbung des Kommentars sieht man deutlich, daß dieser wie die andern Kommentare in Jerusalem, dem Hauptsitze der karäischen Genossenschaft, verfaßt wurde. Bei der Gelegenheit, wo er den Priester Secharja ben Jehojaba (2 Chr. 24, 20—22) erwähnt, der vom Volke wegen seiner Strafreden gesteinigt wurde, führt er an (zu Kl. 2, 20), daß Secharja's Grab sich noch zu Jerusalem im Quartier der Morgenländer, welches in der biblischen Sprache Zela' ha-Elaf ha-Jebasi (Jos. 18, 25) geheißen, befindet und vom Dichter Meborach ben Natan (880) in einem seiner Klagelieder besungen worden ist (L. 98)⁴¹³. Nach einer Nachschrift bei Firkowitsch ist der Codex 1482 copirt worden⁴¹⁴; 1676 hat ihn der oft erwähnte Daniel Firûs gekauft. 13. Scharch Sefer Tillim, el-Megillah talitah, d. h. Kommentar über das dritte Buch des Psalters, verfaßt c. 956. 14. Scharch Sefer Tillim, el-Megillah rabi'ah, d. h. Kommentar über das vierte Buch des Psalters, nach eigener Angabe (zu 15, 102) im Jahre 887 nach der Zerstörung des zweiten Tempels, d. h. 957 verfaßt. In diesem Kommentare (zu 104, 19) citirt er sein Kitâb el-Kubb 'ala el-Fajjumi, wie er auch eine weitere Bearbeitung des Pentateuch-Kommentars und eine Schrift über das Dogma der Auferstehung (104, 30) verheißt. 15. Scharch Sefer Tillim, el-Megillah hamisah, d. h. Kommentar über das fünfte Buch des Psalters, geschrieben c. 958. Hierin werden seine kurzen Scholien zum Fünfbuche (zu 130, 8), sein philosophisches Buch Kitâb el-Intizir lil-'Ehaff (zu 109, 6), sein archäologisches Buch über die Vorzüge der Priester (zu 115, 11) und sein grammatisches über Vertauschung der Buchstaben citirt. Der Kommentar zu allen fünf Büchern oder Megillot des Psalters, in der Zeit von 947—958 abgeschlossen, findet sich arabisch in zwei starken Bänden in der karäischen Bibliothek des Firkowitsch⁴¹⁵ und ist zu Damask 1390 von Isaaq ben Samuel ben Josef ben Samuel copirt, später (1676) von Daniel Firûs gekauft, bis ihn endlich jetzt Firkowitsch erworben hat⁴¹⁶. 16. Ausführlicher Kommentar zum Fünfbuch (959), im Kommentar zum vierten

Buche des Psalters verheissen. 17. Abhandlung über das Dogma der Auferstehungslehre (960), in demselben Kommentar (zu Ps. 104, 30) versprochen. Sowohl bei 16 als 17 ist noch sehr zweifelhaft, ob sie wirklich noch vollendet wurden, da der Verfasser das siebzigste Lebensjahr bereits überschritten hatte.

59. Die dritte und jüngste Persönlichkeit der Saadianischen Zeit (900—950), welche in Vertheidigung des Karäerthums schon am Ausgange dieser Zeit steht (950) und ihre Polemik nicht mehr gegen Saadja selbst (st. 942), sondern gegen seine Schüler geführt hat, war el-Mu'allim Abu el-Sâri Sahl ben Mazliach el-Imâm (ha-Rohen), der bald unter Abu-Sâri, bald als ha-Rohen, gewöhnlich aber unter Sahl angeführt wird⁴¹⁷. Schon in Betreibung der Schriftauslegung, des hebräischen Sprachstudiums, der Religionsphilosophie und der religiösen Poësie war bekanntlich dieses halbe Jahrhundert die Blüthezeit des Karäerthums, das durch zahlreiche Gelehrte und Schriftsteller vertreten war. Aber auch in Verbreitung der karäischen Lehre durch Controversen, Reden und eindringliche Mahnungen von karäischen Sendboten und Propagandisten, durch die heftigen Wort- und Schriftenkämpfe gegen Rabbaniten und rabbanitische Lehre, durch Saadja's und seiner Schüler Auftreten veranlaßt, ist dieser Zeitabschnitt gekennzeichnet. In Sahl, der am Ausgange dieser Zeit (950) auftritt, spiegelt sich noch die genannte karäische Thätigkeit ab, und obgleich er weit über diese Zeit hinaus gelebt hat, so gehört er doch noch hinein, weil der Schwerpunkt seiner schriftstellerischen Arbeiten und seiner Polemik noch in diese Zeit fällt. Sahl wurde in Jerusalem c. 910) geboren; er nennt es seine Vaterstadt, nach dem Arabischen Bet ha-Misbasch⁴¹⁸. Hier war sein Vater Mazliach, mit dem Beinamen Abu Sahl, als karäischer Lehrer und Schriftsteller bekannt (920). Mehr als seine älteren Zeitgenossen (Josef el-Bajir, Ben Jerochim u. A.) verwendete er seine Lernzeit auf das Studium der hebräischen Sprache, in Folge dessen in seinen Auslegungen der Schrift und in seinem Buche der Vorschriften auf eine strengere Fassung der hebräischen Wörter Rücksicht genommen ist und sein hebräischer Styl in der Polemik durch Gewandtheit, Fluß und Correktheit vor andern sich auszeichnet. Seine erste Schrift

(c. 930) war ſein Sefer Leſſon Limmudim, in welchem er Grammatiſches und Lexikaliſches abgehandelt zu haben ſcheint. Daſſelbe nennt Haſſi in ſeinem Eſkol ha-Roſer⁴¹⁹ ein Sefer Dikduk; Moſe ben Abonim aus Dar'ah, der c. 880 verſtorbene Grammatiker (I. 97), wird darin angeführt⁴²⁰. Er ſchrieb zweitens ein Sefer Miſchneh Torah oder Kommentar zum Pentateuch (c. 935)⁴²¹, angeführt von Jaſub ben Ruben in ſeinem Sefer ha-Oſcher⁴²², von Abu el-Farag Furlan Ibn Aſad in ſeinem Pentateuch-Kommentar⁴²³, von Ibn Eſra⁴²⁴, Moſe Baſchiatſchi⁴²⁵ u. A.; dieſes iſt vielleicht noch vorhanden⁴²⁶. Dieſes unter ſeinen exegetiſchen Arbeiten bedeutendſte Werk citirt ſchon Jeſet (Haſſan) in ſeiner Auslegung zum Fünfbuche (zu Lev. 15, 20), wo er den älteren Saſl einen ſeiner Freunde nennt, obgleich er deſſen Auslegung widerlegt⁴²⁷. Eine Zuſammenſtellung aller Anführungen aus dieſem Pentateuch-Kommentar von ſeinem jüngern Zeitgenoſſen Jeſet biß auf Elija Baſchiatſchi in ſeinem Abderet Elijaſu gewährt uns einen Einblick in denſelben, wonach wir ſeinen wiſſenſchaftlichen Werth für die damaligen Zeiten bemessen können⁴²⁸.

60. Ein drittes Werk war ein Sefer Dinim, d. h. Buch der Vorſchriften (c. 940), worin die Lehren des Fünfbuches, nach dem Muſter älterer Schriftſteller des Karäerthums, in 12 Abſchnitten (Maſalab's) zuſammengeſtellt und mit Bezug auf die abweichenden Anſichten der Rabbaniten behandelt wurden. Der Arzt Samuel ben Moſe el-Maghrebi ſagt in ſeinem Gebotenbuche (1394), genannt el-Murſchid, im Vorwort zum erſten Abſchnitt: „Und die Rabbaniten ſind es, welche ſolches (die Vermischung der Verwandtſchaftsgrade) thun, wie von ihnen el-Mu'allim Abu el-Sari in ſeinem Sefer Dinim genannten Buche erzählt“⁴²⁹. In dieſem Buche der Gebote oder Vorſchriften (Dinim) war es, wo er ſich über die Normen (Middot ha-Tora) ausgeſprochen hat, welche zur Verwendbarkeit der moſaiſchen Vorſchriften für die Gemeinde ihm nöthwendig ſchienen⁴³⁰. Saſl nimmt vier Normen an, wie Haſſi im Eſkol berichtet, nämlich die Vernünftigkeit (Ehochmat ha-De'at), welche die Schrift zu regeln hat, den Wortſinn (Maſchma') gemäß den

Regeln des sprachlichen Gedanken-Ausdruckes, die combinirende Schlußfolgerung (Hekkesch) auf dem Wege der Demonstration oder der Induction und die synagogale Uebereinstimmung der Gemeinde (Eda, Ribbuz) in Fassung des Gesetzes⁴³¹. Der Verfasser wird auch von Jefet Ibn Zaghbir in seinem Sefer Mizwot (1340), als einer von den die Verwandtschaftsgrade Erschwerenden (Baal ha-Rikkab), von Jeschu'a ben Jehuda in Sefer ha-Jaschar als Vorgänger des Josef el-Kirkisani⁴³² angeführt. Das 4. Werk ist Kommentar zu Jesaja (c. 945), von Ahron ben Josef in seinem Mišḥar fast auf jeder Seite seines Kommentars angeführt. Das 5. Werk ist Kommentar zum Buche Daniel (c. 950), von Jakob ben Ruben in seinem Sefer ha-'Osher (1098—9) angeführt⁴³³. Das ergibt sich als das Erheblichste, was wir von Sahl's schriftstellerischer Thätigkeit, mit Ausnahme seiner polemischen Arbeiten, erfahren und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er innerhalb dieser Zeit (bis 950) auch die andern biblischen Bücher im karäischen Geiste ausgelegt, daß er bei aller Kenntniß des Arabischen dennoch im Gegensatz zu Ben-Jerochim und el-Bazir nur hebräisch geschrieben hat und daß er als theologischer Schriftsteller seine Bedeutung in der karäischen Geschichte erhalten hat⁴³⁴. Von einer Polemik gegen Saadja in den erwähnten Schriften ist nichts bekannt; sie kann jedenfalls nur eine beiläufige gewesen sein.

61. Mit dem Tode Saadja's (942) beginnt eine neue Phase in Sahl's Thätigkeit. Durch Schrift und Wort trat er für das Karäerthum und für die karäischen Genossenschaften in die Schranken, bald Verdächtigungen von Seiten der Rabbaniten mit Beredsamkeit zurückweisend, bald als Sendbote, Redner und propagandistischer Schriftsteller in eindringlicher Weise seine Parteigenossen ermahnend. Das Karäerthum hatte sich durch zahlreiche Sendboten und reisende Propagandisten schnell nach allen Gegenden hin verbreitet und sogar in Anbar und Bagdad, wo die Hochschulen der Geonim das Wuchern der Keterei verhinderten, hatten sich schon karäische Genossenschaften gebildet. Das Auftreten Saadja's seit 909 als Vorkämpfer der Rabbaniten hatte zwar vielfach das Eindringen des Karäerthums verhindert, aber auch den Kampf durch Rede und Schrift hervorgerufen. Die Schüler Saadja's setzten den Kampf

ihres Lehrers fort und steigerten ihn noch dadurch, daß sie durch Rede und Schrift die Verführten und Schwankenden in die Mutter-synagoge zurückzuführen suchten. Gegen die Schüler Saadja's wagte Sahl als Gegner aufzutreten; denn er betrachtete sie als tief unter sich stehend; in dem Streite gegen die Schüler griff er auch den verstorbenen Meister an. Unter den Schülern Saadja's war Jakob ben Samuel der am meisten als Polemiker Hervorragende, welcher daher von Sahl und Jefet in Versen wie in Prosa angegriffen und mit dem schimpflichen Beinamen ha-'Jlesch, d. h. der Ränkevolle, belegt wurde. Dieser Jakob schrieb gegen Sahl, den Propagandisten und beredten karäischen Sendboten, viele gegenkaräische Streitschriften in hebräischer Sprache und in poetischer Form, voll von Spott, Satyre und Anklagen, gewürzt durch verfängliche Fragen und Ironie; er forderte Sahl auf, seine Erwiderung in derselben Sprache zu schreiben⁴³⁵. Später machte er arabische Uebersetzungen der eigenen hebräischen Streitschriften, um sie dem Volke zugänglich zu machen, schrieb auch eine Streitschrift in arabischer Sprache und begnügte sich endlich mit der schriftlichen Polemik nicht, sondern disputirte öffentlich mit den Karäern oder hielt Standreden gegen sie, was sein Lehrer Saadja nie gethan hat. Sahl schrieb von 943 ab zehn Streitschriften gegen diesen Rabbaniten (Eifer Teshubot), wie auch gegen einen ungenannten Schüler Saadja's, sobald die Kunde von diesen Angriffen zu ihm nach Jerusalem gelangt war. Voll Eifer für seine Genossenschaft ging er von Jerusalem nach Babylonien, schrieb da seine zehn Streitschriften und endlich noch sein Mahnschreiben (Sefer ha-Tochachot, Iggeret ha-L., Tochachot Megullah); worin sich die Polemik der Karäer in edelster und eindringlichster Sprache kund gibt und das hier noch besonders charakterisirt werden soll, da es mit einigen kleinen Fragmenten von andern Streitschriften gedruckt vorliegt⁴³⁶. Ein Gelehrter der Karäer im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts, Elija ben Baruch ben Salomo Jeruschalmi, welcher auch sonst viele karäische Handschriften abgeschrieben und glossirt hat, viele käuflich erwarb und auch als Schriftsteller austrat, fand zu Jerusalem vier Gedichte von Jefet, die zu seinen Streitschriften gegen Jakob ben Samuel

gehörten, ferner zwei Streitschriften-Fragmente und ein Gedicht von Sahl neben dem vollständigen Mahnschreiben (Iggeret Tochachat); diese kopirte er. Aus der karäischen Bibliothek, wohin sie schließlich kamen, wurden sie von Pinsker in seinem Likkuthe Radmonijot veröffentlicht⁴³⁷.

62. Aus der erhaltenen Streitschrift Sahl's erkennen wir den ganzen stofflichen Umfang der Anklagen von Seiten der Saabjanischen Schüler. Sie werfen ihm vor, daß er durch seine Vorträge, seine karäischen Missionsreden die Gemeinden in Befolgung der Gesetze von der rabbanitischen Vorschriftsweise abwendig gemacht und sie zur unnöthigen Rigorosität geführt habe, daß er in Bezug auf die Speisegesetze, Schlachtungsregeln, Sabbatvorschriften u. s. w. nach lehrerlicher Weise gelehrt und so die gedankenlose Menge verführt habe. Die jüdischen Gemeinden Palästina's und auch einige in Aegypten und Babylonien wurden unbewußt fast ganz zur karäischen Lehre geführt, eine Mißachtung gegen die Akademien zu Sora und Anbar, eine Abneigung gegen die Geonim und deren Institutionen wurde genährt; man konnte sich nicht der Meinung entschlagen, daß Eigennuß und Ehrsucht die Triebfedern Sahl's waren. Daß bei solchen Angriffen, die in vielen nun verlorenen Streitschriften niedergelegt waren, das theologische Gezänk über die Deutung der Gesetze, die maachlofesten Anschuldigungen und Verdächtigungen nicht gefehlt haben, das versteht sich von selbst. Wie wir deren Verlust in den angreifenden Schriften verschmerzen können, so können wir diese Punkte auch in der Verteidigung Sahl's übergehen. Aber der Einblick in die Kulturzustände der Juden damaliger Zeit, sei es der Rabbaniten oder Karäer, ist wichtig genug für das Saabjanische halbe Jahrhundert. Sahl sagt, daß die Karäer, welche die Schrift fleißiger studiren, den Beruf haben, das Volk zu belehren und in Gemeinschaft mit den Angesehenen und Gelehrten der Gemeinden die von Rabbaniten verführten Volksmassen zur wahren Gesetzes-Erkennntniß zurückzuführen. Die Rabbaniten gestatten manche Speisen der Muhammedaner, erlauben das Del aus Schläuchen von Kameelfellen, Getränke und Confecte und andere Dinge von Nichtisraeliten, lehren ein lockeres Verhalten in Bezug auf die Reinheits-Gesetze

u. s. w., aber die Karäer haben die zahlreichen pentateuchischen Vorschriften darüber in ihrer wahren Auffassung zu lehren. Die Karäer sind von ihren Anfängen an die berufenen Sendboten, die Buß- und Lehrprediger des Judenthums, die wahren Volksschriftsteller, welche die zerstreuten Gemeinden zum Gesez zurückführen sollen; sie sind die kleine Schaar, welche in Jerusalem um Sijjon trauert, die über das Christenthum und den Islam daselbst und über deren Unduldsamkeit und Ausschreitung betrübt ist, asketisch lebt, kein Fleisch ißt, keinen Wein trinkt und durch Buße, Fasten, Gebet und Belehrung für den frommen Sinn wirkt. Als Verächter weltlicher Güter, irdischer Vortheile können die Karäer in ihren Missionsreisen nicht auf Gewinn oder Vortheil, auf Macht oder Ansehen ihr Augenmerk richten. Der Rabbinismus hat die Macht, und mißbraucht sie. Von den zwei Akademien Sora und Anbar, in den zwei Frauen des Propheten Scharja symbolisirt, geht die Lehre von Menschengesetzen aus; die Lehren derselben schieben das offenbarte Gesez beiseit, verbreiten Leichtsinns gegen die heiligen Bräuche, saugen die armen Gemeinden zu eigenem Vortheil aus, führen durch Bann, Geldstrafen, Schläge und Härte aller Art ein strenges Regiment gegen jeden Widersprechenden und das arme Volk hat seine Büttel noch zu erhalten. Sie bilden sich ein, sie seien die Sanhedrin und die wahren Repräsentanten Israels. Dazu kommt noch der eingerissene Aberglaube. Da sitzen Kranke und Gebrechliche am Grabe des Galiläers Jose und ersuchen in arabischer Sprache Heilung von ihm; unfruchtbare Frauen sitzen am Grabe irgend eines andern Frommen und flehen um Ehesegen; da sieht man Leute auf den Gräbern der Frommen Lichter anzünden, Weihrauch-Werk verbrennen, Knoten knüpfen, Umzüge halten, Lieder singen und Gebete murmeln, um von Krankheiten geheilt und von Noth befreit zu werden. Gegen solchen und ähnlichen Aberglauben und gegen Duldung solchen Wahnwizes von Seiten der Rabbaniten haben die Karäer anzukämpfen. Wenn die jüdischen Gemeinden in Palästina, namentlich in Jerusalem und el-Kirmil (südlich von Hebron und eine Stunde von Ma'an) sich in Bezug auf Enthaltung von Fleisch und Wein, auf die Speisegesetze, Reinheitsvorschriften, in Bezug auf die verbotenen Verwandtschaftsgrade,

das Feiern der Feste und auf Bestimmung des Kalenders der tgräischen Lehre anschließen, so ist dies durch das gute Beispiel der Karäer entstanden. Das Karäerthum hat die Aufgabe, dem blinden Nachfolgen der Ansichten der Väter, dem Nachbeten zu steuern und der Selbstforschung das Wort zu reden. Das geschriebene Gesetz ist die Norm und der Prüfstein. Jeder hat die heilige Pflicht zu forschen und was von dieser Norm abweicht zu verwerfen, sich weder durch den Väterglauben, noch durch das Ansehen der Lehrer irre machen zu lassen. Der Vorwurf, den man gewöhnlich dem Karäerthum macht, daß es in sich selbst in Spaltungen zerfallen ist, weisen die Karäer dadurch zurück, daß sie sich gar nicht zu Führern aufwerfen, sondern daß sie einfach zum Forschen mahnen. Die Karäer bringen auf Vernunftkenntniß, in der Ueberzeugung, daß alle Lehren von Gott und Offenbarung, alle Gebote und Vorschriften sich vernunftgemäß begreifen lassen, hingegen die Spaltungen in der überlieferten Lehre schon hinlänglich die Mißachtung der Vernunft beweisen. Der Karäismus ist ein Uebergang aus der Nacht des Talmudismus in die Helle des Schriftverständnisses, was daraus hervorgeht, daß die spätern Karäer weiter sind, als die früheren. An die Unwissenden geht die Forderung, zu forschen, zu lernen und zu erkennen; der auf Glauben Handelnde gleicht dem Esel, der eine Last zu tragen hat. In der Religion gilt nicht der Grundsatz, der Mehrheit zu folgen; denn Religion ist nur das Erkennen; man soll keiner Autorität folgen und die Gelehrten sollen nur die Ungelehrten zum eigenen Erkennen leiten. Die Männer der Mischna und des Talmud haben es nie verläugnet, daß sie über neue Halacha's oder über Ausführungen mosaischer Vorschriften verschiedener Meinung waren; sie haben ihre von einander abweichenden Meinungen in den Talmuden niedergelegt und damit Jedem die Berechtigung einer eigenen Ansicht gelassen. Die Gaonim haben aber die Halacha's normirt und das Selbsterkennen beseitigt. Noch in der Saabjanischen Zeit war in Bestimmung der Festtage der Zwiespalt zwischen den Palästinensern (Ansche Erez Israhel) und den Babyloniern (Babilijim, Ansche Babel, Schochne be-Erez Schin'ar) mächtig; sie feierten nicht gleichzeitig ihre Feste und jede Landsmannschaft hielt

die andere für abtrünnig und des Bannes werth. In solchen und ähnlichen Fällen, z. B. über Chaliza u. dergl., ist es doch besser, den Karäern zu folgen und durch eigene Erkenntniß sich zu bestimmen. Am weitesten gingen die Rabbaniten, namentlich Saadja, in der Vertheidigung des jüdischen Kalenders, indem sie darin in ihrem Eifer der Bibel und dem Talmud widersprachen. Sahl behandelt diesen Gegenstand ausführlich in dieser Streitschrift und obgleich seine dahin zielenden Citate aus dem Talmud nicht so in unseren Ausgaben sich finden, so bietet er doch im Allgemeinen das Richtige. — Außer dieser Schrift gegen Saadja's Schüler schrieb er auch noch eine gegen Saadja selbst gleich nach dessen Tode, worin er sich den andern Streitern gegen Saadja, die auch nach dessen Tod fortlämpften, angeschlossen.

63. Nach Vorführung der drei großen karäischen Lehrer der Saadjanischen Zeit, welche neben ihrer Polemik gegen Saadja zugleich als berühmte karäische Schriftsteller aufgetreten waren, bleibt uns nur noch übrig, diejenigen karäischen Gelehrten dieser Zeit vorzuführen, welche mit der Polemik gar nichts zu schaffen hatten und die ich hier nach den mir zugänglichen, leider nothdürftigen Daten vorführe: 1. Jakob ben Moise Tàmani, Schulhaupt zu Tàman, am Ufer des Bosporus Cimmerius und Kertsch gegenüber gelegen, gestorben zu Tichufut-Kale in der Krim 958, wie sein dortiger Grabstein uns belehrt⁴³². Er schrieb einen Kommentar zum Fünfbuch, der sich unter dem Namen Sefer ha-Bitron in der karäischen Bibliothek bei Firkowitsch erhalten hat und ganz im Geiste des Karäerthums abgefaßt ist. Außer dem Karäerhaupten Anan, den er in Bezug auf das Instrument der Bezeichnung anführt, gedenkt er seines Zeitgenossen Saadja el-Fajjâmi (p. 5 b, 67 a, 73 b), mit dem Beinamen ha-Machlif (der Sektirer, Keßer), des Scheich Abu Jakûb Is'haq Ibn Bahlâl (Bahlâl [24 b]), des Lehrers Abu-Sâri ha-Kohen (Sahl) ben Mazliach (32 b) und dessen Vaters Abu-Sahl ha-Kohen, d. h. Mazliach (65 b), sowie eines Abu-Jakûb ha-Some, der nicht mit Josef el-Bazir zu identificiren ist. Saadja und Abu Sâri waren beim Niederschreiben seines Kommentars noch lebende Zeitgenossen, während Ibn Bahlâl und Abu-Sahl

schon mit der Euphemie der Verstorbenen bezeichnet sind⁴³⁹. Der Kommentar mag daher c. 935 geschrieben worden sein. Wir sehen übrigens aus demselben, daß das karäische Schriftthum in Palästina, Aegypten und Irak sehr schnell sich bis nach der Krim verbreitet hatte. 2. Abu Jakub ha-Some⁴⁴⁰, vermuthlich mit dem Eigennamen Jizchal, wie Ibn Gabirol c. 930 in Babylonien lebend. Er schrieb ein Sefer Mizwot, worin er die vielfach ventilirte Stelle Ex. 16, 21: „es wolle Jeder auf seinem Plage, gehe nicht weg von seinem Orte am siebenten Tag,“ nicht im gewöhnlichen karäischen Sinne als Gebot für die Zukunft, sondern nur als eine Bestimmung in Bezug auf das Manna deutete⁴⁴¹, wie Jakob Tāmami berichtet⁴⁴². — 3. Dāmud el-Karamasi, d. h. aus Kermanschah, 5 Tagereisen östlich von Bagdad, schrieb, nach dem Berichte des Makrisi in seinem Kitāb el-Tambih, Uebersetzungen und Kommentare der biblischen Schriften und ging sodann nach Jerusalem, wo er 946 gestorben ist⁴⁴³. Da in dieser Zeit kein Rabbanite als Uebersetzer und Kommentator der Schrift in arabischer Sprache bekannt ist, wenn man von Saadja absieht, so wird dieser Karamasi ein Karäer gewesen sein.

64. Hieran schließt sich Menachem ben Michaël ben Josef, mit dem Epithet „der Karäer,“ als tüchtiger Kenner der Halacha und des ganzen vom Karäerthum benutzten Talmuds, insoweit derselbe zur Bekämpfung des Rabbinismus nöthig ist. Ein Rabbanite der spätern Saadjanischen Zeit (c. 940), der bei Saadja in Sora als Schüler und Genosse weilte, richtete an den in Babylonien lebenden Karäer Menachem Fragen über die karäischen Halacha's von der Thierschlachtung, indem er nicht verhehlte, daß er der Legalität der Karäer in diesem Punkte mißtraue. In dem Sendschreiben (Iggeret) des rabbanitischen Gelehrten an Menachem war das Hauptziel kein polemisches, die karäischen Schlachtungs-Halacha's bekämpfendes, sondern es war in mildester Form der Wunsch ausgesprochen, sich über diesen speciellen Gegenstand zu unterrichten. Indem er bei dem Karäer die rabbanitischen Ansichten nach dem Talmud voraussetzte, verschwieg er ihm darin auch die Ausstellungen und Anklagen nicht, welche die Rabbaniten über die karäischen Schlachtungs-Halacha's hegen. Er sagte ihm daher, daß (1.) das von

Karäern geschlachtete Thier als gefallenes, d. h. zum Genuß unerlaubtes (Rebelah) betrachtet wird, weil nur die Rabbaniten Schechitha-Galacha's haben: daß (2.) die Karäer in den vorhandenen hebräischen Ausdrücken schachath, malal und mul keinen gesetzlich notwendigen Unterschied machen: daß (3.) sie die Schlachtung gewöhnlich als unberechtigt (chamas), höchstens als gestattet (Hetter) oder gleichgiltig (Reschut), niemals aber als unbedingtes über alle Anzweiflung erhabenes Gebot ansehen; daß (4.) sie die Begriffe des Indifferenten, Gestatteten und Gebotenen nicht streng unterschieden haben; daß (5.) sie die dabei zu erfüllenden Bedingungen, wie der Talmud sie genau specialisirt, nur als willkürlich und erdsonnen ansehen und daß sie (6.) endlich willkürliche Vorschriften für Person, Ort, Zeit und Art des Schlachtens festgestellt haben, um die angebliche Nichtberechtigung zu paralyßiren. Von Hochachtung für den Verfasser des Sendschreibens erfüllt, erwiderte Menachem in einem metrischen ⁴⁴⁴ und gereimten ⁴⁴⁵ Gedichte von 38 auf rim auslaufenden Versen, die akrostichisch durch seinen Namen Menachem ben Michael ben Josef noch überdies eingeleitet sind, worauf er den Stoff durch 7 Kapitel in Prosa entwickelte und erläuterte. Die in Form von Gegenfragen, Selbstantworten und erläuternden Auslassungen abgefaßte Erwiderung, die nach einer Leydener Handschrift uns nun gedruckt vorliegt ⁴⁴⁶, ist in Poësie und Prosa in so schwerfälligen, harten und unzulänglichem Style abgefaßt, wie man es in den neuhebräischen Denkmalen jener Zeiten oft bemerkt. Aus diesem Sendschreiben Menachem's führt der Arzt Ahron ben Josef in seinem Pentateuch-Kommentar Mibchar (1293) eine große Stelle an, die bereits in Mardechai's Dob Mardechai angezogen wird ⁴⁴⁷. Im karäischen Rituale finden sich noch drei religiöse metrisch von ihm abgefaßte Lieder ⁴⁴⁸, wie auch in einem alten handschriftlichen Chasanaja. (Buch religiöser Lieder) ein Lied mit seines Namens Akrostich sich findet ⁴⁴⁹. Das ist Alles, was wir von diesem Karäer Menachem wissen; Grammatik, Poësie und Kunde des jüdischen Gesetzes nach seiner karäischen und rabbanitischen Fassung scheinen seine Hauptbeschäftigungen gewesen zu sein und auf diesen Bahnen mag er auch noch Manches geschrieben haben, was im Strome der

Zeiten verloren gegangen. Der mit Menachem schriftlich verkehrende Rabbanite war, nach einer erhaltenen Ueberschrift zu Menachem's Sendschreiben⁴⁵⁰, ein gewisser Ibn el-'Alī ober schlechtweg 'Alī aus Rusa⁴⁵¹, der bei Saadja gewilt und ebenso wie Dosa, Saadja's Sohn, auch eine philosophische Abhandlung geschrieben hat, worin er, den Philosophen entgegen, die Ewigkeit der Welt bestritten hat⁴⁵². —

65. Unter den karäischen Schriftstellern, welche weder ausschließliche noch beiläufige Polemiker gegen Saadja gewesen sind, sondern als gelehrte und schriftstellernde Karäer in dem behandelten Abschnitt der Saadianischen Zeit (900 — 950) eine literaturgeschichtliche Bedeutung hatten, gehört noch der karäische Religionsphilosoph Menachem Ghizni, aus Ghajna in Rabulistan⁴⁵³, welcher sich auch Menachem ha-Goleh, d. h. der aus dem Heimathlande Wandernde, nennt, weil er viel in der Fremde gewesen war. Wie bei seinem Zeitgenossen aus Raī, Josef el-Bazir, war die Religionsphilosophie in der Weise der Mutaziliten sein Gebiet und in diesem Wissensfache mochte seine schriftstellerische Thätigkeit sich vorzüglich bewegt haben, wie man aus einem erhaltenen, nun gedruckt vorliegenden Schreiben an den Religionsphilosophen David ha-Babli (el-Trafi) deutlich ersehen kann⁴⁵⁴. Durch uns nicht bekannte Begegnisse gedrängt, verließ er sein Heimathland Babylonien, wo er innerhalb der Karäer seine Ausbildung genossen hatte und kam nach langer Wanderung endlich nach Alexandrien, wo er inmitten seiner Genossenschaft, die er als gebildet, fromm und wohlthätig schilbert, gelebt hat und unterstützt wurde. Von hier aus sandte er ein philosophisches in höchst eleganter gereimter Prosa abgefaßtes hebräisches Sendschreiben an die Karäergemeinde zu el-Kahira⁴⁵⁵, worin er die vier Klassen der Erkenntnisse nach ihren verschiedenen Erkenntnißgründen entwickelt und schließlich nach Anpreisung des Karäerthums und der karäischen Gemeinde daselbst auf das Verdienstliche der Wohlthätigkeit hinweist. Der philosophische Theil, worin die vier Klassen der Erkenntnisse⁴⁵⁶ weitwichtig besprochen werden, scheint am Anfange defekt zu sein, da er nicht im Entferntesten vermittelt ist. Daß er darin seinen berühmten Zeitgenossen Josef el-Bazir

unter dem Namen Josef ha-Ma'ot, nach seinem 910 verfaßten Werke, mit großer Hochachtung einführt⁴⁵⁷, ist bereits oben bei der Vorführung el-Bazir's berührt worden⁴⁵⁸. Bei Besprechung der letzten Erkenntnißklasse, der Ueberlieferung, stellt er die Behauptung auf, daß diese keine Bestreitung oder Meinungsverschiedenheit dulde, wie man es bei der Tradition der Rabbaniten finde. Die Karäer haben daher die wahre Ueberlieferung, da sie am geschriebenen Wort halten, das die drei andern Erkenntnißklassen in sich schließt⁴⁵⁹; er selbst bekenne sich zu dieser Ueberlieferung, namentlich seitdem er die karäische Gemeinde in Alexandrien kennen gelernt habe⁴⁶⁰. Sodann kommt er auf die karäische Gemeinde zu el-Rahira zu sprechen. Freudig, meinte er, habe er ihren guten Ruf vernommen, von ihrer Frömmigkeit, von ihren Forschern und Religionsphilosophen, von ihrem Vortheil, in der Gemeinde die vom Stamme David entsprossenen Erbkürsten zu besitzen, von ihren guten Sitten und von ihrem Wohlthätigkeitsinn gehört. Er malt die Beschreibung dieser Gemeinde in der überschwenglichen Weise der orientalischen Panegyriker und schließt sein Schreiben mit einer Anpreisung der Wohlthätigkeit (Zedakah), wie sie schon der Talmud gegeben und wie auch später Maimuni⁴⁶¹ sie empfohlen. Von Alexandrien siedelte er sodann nach Rahira über (c. 920), von wo aus er eine Reihe von philosophischen Abhandlungen (Maamarim) an einen gewissen David ha-Babli übersandte, der damals zu Fajjüm, dem Wohnorte Saadja's, lebte und der größte jüdische Philosoph in Aegypten gewesen ist⁴⁶². Diese Abhandlungen enthielten eine Religionsphilosophie. Ahron ben Elija in seinem 'Ez Chajjim⁴⁶³ citirt daraus eine Stelle bei Besprechung der Wunder in ihrem Verhältniß zum Dogma von der Anfänglichkeit der Welt⁴⁶⁴. In der Erwiderung David's wirft er dem Menachem vor, daß er der nichtjüdischen Lehre von der Ewigkeit der Welt zu huldigen scheine, weil er von den kosmischen Wesen nur Thätigkeit und nicht ein Bewirktwerden ausjagt, und daß er in Bezug auf die Mittelwesen (Engel), ganz im Sinne Nahawendi's, von der Annahme der Synagoge sich entfernt habe. Menachem vertheidigte sich in einem zweiten Schreiben an David, indem er seine Ansicht über die angegriffenen

Stellen so entwickelte, daß sie dem jüdischen Dogma nicht widersprachen. Nur dieses Schreiben ist uns erhalten ⁴⁶⁶.

66. Indem ich mit Menachem Ghizni, der sein Karäerthum und die karäischen Gemeinden zu Alexandrien und Raḥira überschwenglich rühmt, den Abschnitt der Saadjanischen Zeit von 900 bis 950 abschließe, bleibt mir nur noch übrig, über David ha-Babli (el-Ṣrāṭī), an welchen Ghizni seine philosophischen Abhandlungen zur Beurtheilung übersandt hatte, das aus zerstreuten Notizen zu Ermittelnde hier zusammenzufassen. Das imposante Bild, welches Ghizni von diesem Babylonier David zeichnet, indem er ihn bald als einen der Vornehmsten und Geachtetsten Israels, durch Milde, Herablassung und Wohlthätigkeit ausgezeichneten verehrt ⁴⁶⁶, bald als den größten Gelehrten Palästina's und Aegyptens beschreibt ⁴⁶⁷, verräth keine Spur confessioneller Eigenheit, sondern beweist, daß er nur jüdischer Religionsphilosoph ohne Unduldsamkeit gegen Karäer war. Er wirft dem Ghizni nicht eine Hinneigung zum Karäerthum, sondern die theilweise Wegwendung von den Principien vor, welche die damaligen Religionsphilosophen für das Judenthum vorausgesetzt hatten. Zu den Ergebnissen aus dem Schreiben Ghizni's gehört, daß David ha-Babli weder in Alexandrien noch in Raḥira, sondern in einer andern Stadt Aegyptens, vermuthlich in Faijūm gelebt hat: daß er als Philosoph bereits um 920 rühmlich bekannt war, daß seine Werke wohlgefällig aufgenommen wurden ⁴⁶⁸ und daß er daselbst noch vor Saadja einen Ruhm als Gelehrter und Philosoph, als unabhängiger Mann und Wohlthäter besessen hat. Was Rabbaniten und Karäer über David ha-Babli mittheilen, ist Folgendes: Jehuda ben Barṣillai Barceloni (1130) ⁴⁶⁹ sagt in seinem handschriftlichen Jezira-Kommentar ⁴⁷⁰, indem er als orthodoxer Zeitgenosse Raschi's vor dem Studium derjenigen philosophischen Schriften warnt, welche nicht von Rechtgläubigen ausgehen (p. 47 b): „Wir vernehmen auch, daß die Philosophen Vieles über diesen (dort berührten) Gegenstand gesprochen und umfängliche Werke verfaßt haben. Auch hörten wir, daß unser Meister Saadja und der Gaon Samuel ben Ḥofni, die beide viele Werke über die Schrift verfaßten, auch über diesen

Gegenstand große Werke in arabischer Sprache geschrieben haben. Da jedoch deren Werke bei uns selten sind, so haben wir uns bei denselben nicht lange aufgehalten, zumal da Jeder, der über dergleichen Etwas sagen will, einen vielfach geläuterten Sinn haben muß. Ueberdies muß man Jedem, der die Philosophen studiren will, wenn er nicht von der anerkannten Bedeutung derselben in der Philosophie und Exegese überzeugt ist, vom Studium der philosophischen Werke und vom Aufnehmen derselben als Norm ab-rathen. Denn nur dann, wenn man mit Bestimmtheit weiß, daß die Verfasser Einsicht und frommen Sinn hatten, kann man von ihnen lernen, indem auch viele nicht jüdische Weisen, die zur Klasse der Philosophen gehörten, zahlreiche Werke über diesen Gegenstand geschrieben haben. Von einem der Philosophen finden wir, daß er über diese Gegenstände ein Werk verfaßt hat, an dessen Spitze der Name David ha-Babli, beigenannt el-Muhammes, (d. h. der Geabelte⁴⁷¹) steht. Wir wissen nicht, ob dieser (Dawid) von den Gaonen war; wir hören bloß, daß ihn unser Meister Saadja gesehen, daß er zu seiner Zeit gelebt und daß Saadja von ihm gelernt. Obgleich wir hier (im Jezira-Kommentar) über dergleichen Dinge nicht zu sprechen haben, so wollen wir doch, um unsere Widersacher unter den Nationen zu widerlegen, hier aus einem Werke, welches der genannte Dawid verfaßt hatte und welches aus 20 Abschnitten besteht, den 9. und 10. Abschnitt mittheilen. Wir stellen den 9. und 10. Abschnitt her, wie das Ganze aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt worden ist.“ Er citirt ihn auch bloß unter Dawid ha-Babli und sein Werk unter Chibbär Rabbi Dawid ha-Jedu'a el-Muhammes ha-Babli, übersetzt aus dem Arabischen⁴⁷². Bachja ben Josef Ibn Balûda zählt im Vorworte zu seiner Ethik⁴⁷³, die er schon im vorgerückten Alter, im J 1040 verfaßt hatte⁴⁷⁴, unter den religionsphilosophischen Werken, welche die Dogmen der offenbarten Lehre durch philosophische Beweise und Widerlegung der heidnischen Philosopheme uns überzeugend machen⁴⁷⁵, neben Saadja's Kitâb el-Amânât (Sefer Emunot) und neben Kitâb el-Azul el-Din (Sefer Schorosche ha-Dat) auch das Kitâb el-Muhammes als rechtgläubige Religionsphilosophie auf⁴⁷⁶. Abu

Garūn Musa Ibn Esra in Granada (geb. c. 1070, st. c. 1139) führt ebenfalls die 20 Abschnitte der Religionsphilosophie des Dawud el-Muhammed an⁴⁷⁷. Jedaja Benini (b. Abt. Bedarschi um 1300) sagt in seiner zum Theil in gereimter Prosa abgefaßten Schußschrift (Ketab Hitnaglat) für Raimūni's More, gerichtet an Salomo Ibn Akrat⁴⁷⁸, von diesem Dawid: „Von Rabbi Dawid ha-Babli, beigenannt el-Muhammed, besitzen wir ein nach seinem Zunamen benanntes Werk (Ketab el-Muhammed), worin er sich bestrebt, auf dem Wege der Forschung Beweise für die Wurzeln unsers bekannten Glaubens beizubringen und hierdurch die Ansichten und Widerlegungen der Ketzer zu bestreiten.“ Freilich sagt er selbst dort, daß er weder von el-Muhammed noch von einem gewissen Josef genau die Zeit, wann sie gelebt haben, recht weiß⁴⁷⁹, spricht aber von der Rechtgläubigkeit des el-Muhammed und daß er zu den Rabbaniten gehört habe. Er hegt nicht den geringsten Zweifel hiergegen und könnte sonst denselben dem gegen die Philosophie eifernden Ibn Akrat nicht als Muster eines rechtgläubigen Philosophen vorzuführen wagen. Aus diesen Ausführungen der Rabbaniten (Bachja, Mose Ibn Esra, Barceloni und Benini) erfahren wir, daß Dawid el-Muhammed als rechtgläubiger nicht karäischer Philosoph älter als Saadja gewesen sei und fast als dessen Lehrer gegolten habe: daß man, weil er in unabhängiger freier Stellung war, im Abendlande nicht mehr wußte, ob man ihn zu den Gaonen zählen sollte und überhaupt über seine Zeit im Dunkeln war: daß ferner seine aus 20 Abschnitten bestehende jüdische Religionsphilosophie neben Saadja's ähnlicher Arbeit bis ins 14. Jahrhundert hinein noch vorhanden war und als muster-gültige rechtgläubige Religionsphilosophie angesehen wurde⁴⁸⁰. Sodann hören wir, was außer Menachem Ghizni (920) andere Karäer über ihn mittheilen. Jesei in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, der ihn Dawid ben Merwan nennt⁴⁸¹, widerlegt ihn ausdrücklich in seinem Psalmen-Kommentar (zu 8, 6), indem er Dawid's Ansicht, daß der Mensch über den Engel stehe, weil er als Mikrokosmos nur Gott nachstehe, widerlegt; ebenso aber widerlegt er ihn, ohne ihn zu nennen, in seinem Genesis-Kommentar zu Gn. 1, 26⁴⁸². Jephuda Gabassi, der karäische

Verfasser des *Eschlol ha-Rofer* oder *Sefer ha-Beles* (1145), nennt ihn (c. 96–98) Dawid ben Merwan el-Rafi (soll *Iraki* heißen, s. v. o. *ha-Babli*), beigenannt *el-Muhammed*⁴⁰⁸ und sagt von ihm aus (ed. Roslos 41b): Er war gelehrt in den Schriften der Griechen⁴⁰⁹, in den Schriftwerken der Medizin und der Weltweisheit⁴¹⁰ und habe in einem seiner Werke die verschiedenen Sekten und Religionen, also nach Art eines *Kitab el-Mulal*⁴¹¹, beschrieben. Diese Studien spiegeln sich auch in den erhaltenen Fragmenten ab, sowohl da, wo er in metaphysischen Betrachtungen über das Wesen Gottes sich verliert, als da, wo er gegen das Christentum, gegen den Manichäismus u. s. w. polemisiert, oder endlich da, wo er die verschiedenen Sekten beschreibt und ihre Lehren und Gebräuche darstellt. Er citirt den Aristoteles und zwar bei Angabe gewisser Themen mit arabischer und griechischer Benennung; überhaupt bekundet seine Klassificirung der Wissenschaften, die Art und Weise seines Philosophirens, daß er die griechischen Studien ganz in sich aufgenommen hat. Interessant ist seine Einteilung der Philosophie (*ha-Madda'*) in drei Klassen, deren erste die Metaphysik (*ha-Madda' ha-Elahi*) ausmacht, als diejenige Forschung, durch welche die Einheit und das Wesen Gottes, die Offenbarung im Gesetz, das Verständniß der Gebote und der Dogmen möglich ist⁴¹². Das zweite Objekt der Philosophie ist die Ethik⁴¹³; die dritte Staffel ist die Erforschung der Natur oder die Physik⁴¹⁴. Jesei ben Sa'id (1145), der Arzt, ist der erste und einzige Karäer, welcher in seiner Ueberlieferungs-Kette (*Schalschelet ha-Rabbala*, *Ha'atafat ha-Tora*) ihn „Proselyt der Gerechtigkeit (*Ger Bebel*)“ nennt und zu den karäischen Vätern zählt, was einige spätere Schriftsteller ungeprüft nachgesprochen haben. Allein diese Ueberlieferungskette ist so verworren, unrichtig und oft erwiesen falsch, daß darauf gar nichts zu geben ist, zumal sonst weder Rabbaniten noch Karäer davon wissen. Der ganze Aufbau von Dawid's Proselytismus aus dem Islam und die Identificirung desselben mit *Alphas ha-Ger*, das selbst fingirt ist, hat demnach gar keinen Grund und Boden und daher ist die darauf gegründete Identificirung von Menachem Ghizni und Menachem ben Michaël zu verwerfen. Was die Schriften des *el-Muham-*

mes anlangt, so wissen wir 1. von seinem Talif oder Kitab el-Muhammes, d. h. von einer Religionsphilosophie des Judenthums in 20 Abschnitten, die sich auch bis in das 14. Jahrhundert hinein erhalten hatte und aus der ich anderswo die erhaltenen Fragmente vollständig mitgetheilt habe⁴⁹⁰; 2. Kitab el-Mulal, d. h. über die Religionsparteien und Sekten; auch Hassan ben Maschi'h hat ein ähnliches Werk geschrieben. Dieses nach Art der verwandten Arbeiten von Schabrastani, Makrisi u. A. verfaßte Werk hat dem Jehudah Gadaffi vorgelegen und die Abschnitte 96—100 in seinem Eschol ha-Rozer sind daraus entnommen, wie Gadaffi selbst angibt⁴⁹¹; 3. Das Schreiben an Menachem Ghizni, das wir oben bereits berührt haben. Daß dem Gadaffi noch andere Schriften des el-Muhammes vorgelegen haben, sieht man aus seinem Ausdrucke, daß er „Werke“ (Sefarim) geschrieben. Eine ins Einzelne gehende Besprechung der schriftstellerischen Thätigkeit des el-Muhammes gehört nicht in die Geschichte der karäischen Spaltung, sondern in eine geschichtliche Darstellung der jüdischen Literatur und er wäre überhaupt hier gar nicht erwähnt worden, wenn er nicht durch seine Persönlichkeit und seine Schriften in die karäische Spaltung eingegriffen hätte, wie es bei Saadja und seinem Schüler Jakob ben Samuel, bei Ibn el-'Atali u. A. geschehen ist.

Vierter Abschnitt.

Von Jefet bis Hadassi. Das Epigonenthum in der literarischen Kultur.

Allgemeines über den Zeitabschnitt. Schüler oder Söhne der Männer der vorigen Periode. Jeschu'a ben Abraham und Jeschu'a ben Abiron, Schüler el-Bazri's. Ihre Schriften. Abraham ben Josef, Jechaskal und Dawid, Söhne Sahl's. Razlach ben Sahl. David ben Hassan (ben Raschi'h), sein Gebotensbuch und Ritual. Saadja's Schüler Jakob ben Samuel, seine 3 Streitschriften und sein Kommentar. Jakob el-Kirkisani und seine Schriften. Der große hebr. Lexikograph Abu Suleimân Dâwud ben Ibrahim el-Fâsi. Kengere und innere Dekonomie der einzigen erhaltenen Handschrift. Seine Vorgänger. Sein Verhältniß zu Saadja und Ibn Koreisch, zu Ibn Sarut und Jefet, zu Ben-Ascher. Dâwud's Kardäerthum, seine Zeit und seine übrigen Schriften. Sein Bruder Moise als Grammatiker. 'Ali ben Suleimân, Dâwud's Nachfolger. 'Ali's arabisches Jaggaron. Jefet ben 'Ali als größter Gegeet der Kardäer. Sein Leben, seine Charakteristik und seine umfangreiche schriftstellerische Thätigkeit. Jefet und Ibn 'Efra. Jefet's Urtheile über die Vorgänger, seine Grammatik, seine Diktion. Das von Jefet's Schriften in Paris und Leyden Erhaltene. Josef el-Kirkisani (990), sein Leben und seine Schriften. Beginn des 11. Jahrhunderts. Sa'id el-Lewi el-Bazri und Lewi el-Lewi, die Söhne Jefet's, als Gegeeten, Geschlechter, Hebräologen und relig. Dichter. Ihr Leben und ihre Schriften. Lewi's Auszug aus dem Wörterbuche von Dawid ben Abraham el-Fâsi (1040). Uebersichtliches über die Familie Hassan (Jefet) aus Bagdad, eine Gelehrtenfamilie durch sieben Geschlechter bis 1135. Rabbaniten dieser Zeit, welche gegen Kardäer polemisirten. Samuel ben Hofni ha-Kohen aus Fâs und seine Schriften. Samuel ha-Lewi, R. in Alexandrien (1062) sowie der Kardäer Isra'el ben Daniel daselbst, genannt Iskendri, und ihre Schriften. Die Kardäer Abraham ben Simcha Sefardi, d. h. aus Kertsch, Beracha aus Lissä, Jakob ben Ruben aus Sefarad (Kertsch).

sein Leben und seine Schriften. Eser ha-'Dsher. Ein Rabbanite Jakob ben Ruben in Frankreich und sein Eser ha-'Dsher, sein Leben u. Wandern. Das Buch Milch amot gegen das Christenthum. Abner, berühmt gegen Ende des 11 Jahrhunderts. Abu'l-Farâg Furfân Ibn Asâd oder Jeschu'a ben Jehuda. Sein Leben und eine Charakteristik desselben. Seine philosophischen Schriften. Die drei Klassen damaliger Karäer. Politische Zustände derselben. Seine vier Jünger. Die zahlreichen Werke Jeschu'a's. Die Vernichtung der Karäer-Gemeinde Jerusalem's um 1099. Jeschu'a und Ibn Esra. Jeschu'a's vier Werke über den Pentateuch. Die philos. Homilien. Die vier philos. Schriften Jeschu'a's. Ahron ben Jehuda Kusdini in Byzanz und Abu'l Fâdhl Enselmân ben Dâwud in Kahlra. Ihre schriftstellerische Thätigkeit. Natan Kusdini. Die karäischen Patriarchen von 760—1110. Ibn el-Larâs aus Kastilien. Josef Ibn el-Farâg' el-Kabri. Alfonso VI. und VII. Jehuda Ibn 'Esra. Jakob ben Simon aus Syrien. Chobijja ben Mose aus Byzanz, mit dem Beinamen ha-Ma'atil, ha-Bali oder ha-'Obed. Ausführliches über sein Leben. Seine eigenen Schriften. Das Kelach Chob von Chobijja ben Elieser ha-Gadol aus Mainz. Chobijja als Uebersetzer von 13 Schriften el-Bazir's und 6 Schriften Jeschu'a's. Das Neuhebräische bei Chobijja und Genossen. Ausnahme der philosophischen Termen der griechischen Schulsprache. Mose ha-Kohen aus Byzanz. Charakteristik desselben als Gelehrter und Dichter. Benutzung der Grammatiken von Ibn Koreisch, Ibn Chajjûg u. Ibn Ganâch. Jehuda ben Eljja Hadassi in Konstantinopel. Er schreibt encyclopädisch die Epoche ab (1150). Sein Leben, seine Studien und sein Werk Eschol ha-Kofer oder ha-Peles. Schlußbetrachtung über diese Zeit.

950 — 1150.

1. Der Meinungskampf klärt die Gedanken ab, schafft Bewußtsein von dem Gemeinten und Umgrenzung des Behaupteten. Die religiöse Polemik, der Gelehrtenstreit über dogmatische oder exegetische Ausdeutung der Schrift, der apologetische oder polemische Schriftenwechsel zwingt die streitenden Parteien zur Sichtung und Klärung ihrer Ansichten, hier zum Aufgeben, dort zum Festhalten einer Behauptung und im Allgemeinen zum Bewußtwerden dessen, was man gewollt. Der oben behandelte Zeitraum in der Geschichte des Karäerthums, die vorgesehrte Saadjanische Zeit von 900 bis 950, hat das Charakteristikon, daß durch die Kämpfe und Streitschriften zwischen Rabbaniten und Karäern die karäische Spaltung feste Normen und eine Begrenzung angenommen hat.

Wie jede Kultur- und Literatur-Entwicklung ihre bestimmten Zeitschichten hat, die sich durch Gepräge, Eigenthümlichkeit und Sonderart untereinander auszeichnen, ebenso hat jede Zeitschicht in der Entwicklung des Karäerthums ihre eigene Portraitirung, jede Periode ihre eigene Signatur. Die nach dem Saabjanischen halben Jahrhundert (900—950) hier zu behandelnde Zeitschicht von 950 bis 1150, oder von Jesei bis Hadassi, hat ebenfalls ihr Charakteristisches. Sie stellt nämlich das Epigonenthum in der polemischen und literarischen Kultur der Karäer dar. Weder in der exegetischen noch in der religionsphilosophischen Wissenschaft, in der Polemik und Apologetik, ebenso wenig im Studium der Philosophenschulen der Indier, Griechen und Araber, hat diese Periode der karäischen Geschichte irgend Ursprüngliches und Eigenschöpferisches; aller Fortschritt im karäischen Schriftthume dieser Zeit geht mehr ins Breite und Umfängliche. Nur die legalistische Kenntniß des Hebräischen und Arabischen und deren Benutzung für die Exegese, die Weiterbildung der neuhebräischen religiösen Poesie und die endliche Feststellung der Satzungen und Bräuche der karäischen Genossenschaft hat in dieser Zeit mehr Raum gewonnen.

2. Die Söhne oder Schüler der Männer der vorigen Periode, welche als Nachsprossen vorangegangener Pflanzung die Epigonenzeit zu eröffnen haben, hat man natürlicher Weise zunächst in Betracht zu ziehen, da sie die nächsten und natürlichsten Fortleiter der literarischen und religiösen Kultur sind. Ein gewisser Jeschu'a ben Abraham (950) war Schüler des Josef el-Bazir, wie Jehuda Hadassi berichtet¹. Er schrieb einen Kommentar über das Fünfbuch, aus welchem Abraham Ibn 'Esra zwei Stellen unter dem Namen Jeschu'a anführt (zu Gn. 28, 12; 49, 17), deren bereits Jesei in seinem Kommentar unter „Einige sagen“ gedenkt². Ein anderer Schüler Josef el-Bazir's war (950) Jeschu'a ben Ahron, auch Ahroni genannt, wie Hadassi ebenfalls berichtet³. Der Vater dieses Schülers war der als Grammatiker und Exeget neben Ben-'Alan und Meborach in Jerusalem berühmte el-Scheich Abulfarag' Harun (900)⁴. Ein arabisch abgefaßter Kommentar zum Pentateuch, dessen

Mose Bafchiatschi⁶ und Mose Bag'i⁶ als einem Jeschu'a-Ahron gehörend⁷ gedenken und aus dem sie Erklärungen anführen, mag vielleicht diesem zuzuschreiben sein, so daß Jeschu'a ben Ahron zu lesen ist⁸. Beide lebten in Jerusalem, wo ihre Väter Abraham und Ahron (ben Jeschu'a) und ihr Lehrer Josef el-Bazir gelebt hatten, und beide wurden zu den Vätern der Karäer im *Chilluf* gezählt. Ein Sohn el-Bazir's, Abraham ben Josef ha-Rohen, lebte ebenfalls in Jerusalem (950) und wurde als Gelehrter zu den Vätern der Karäer gerechnet⁹, obgleich von seiner schriftstellerischen Thätigkeit sich keine Kunde erhalten. Die zwei Söhne des Abu'l-Sari Sahl ben Mazliach sind ebenfalls am Eingange dieser Periode (950) anzuführen, nämlich Jecheskel ben Sahl ha-Rohen, einer von den „Vätern der Karäer“, und Dawid ben Sahl, der in gleicher Weise erwähnt wird. Von Ersterem kommt in einer alten *Chasana* (Sammlung religiöser Lieder der Karäer) ein religiöses Lied mit Namensakrostich vor¹⁰. Ein dritter Sohn Sahl's führte den Namen seines Großvaters Mazliach und wird wie die andern im Verzeichnisse des *Chilluf* den Vätern der Karäer beigezählt¹¹. Ein Sohn des Gegners von Saabja und des Schriftstellers Hassan ben Maschi'h, von dem wir oben ausführlich berichtet haben, war der als religiöser Dichter bekannt gewordene Abu Suleiman Dawud ben Hassan (ben Maschi'h), von Jefet und seinem Sohne Lewi hochgerühmt¹² und nebst den Vätern der Karäer in dem Gedenkverzeichniß aufgeführt¹³. Dieser Dawud schrieb (c. 960), wie sein Zeitgenosse Jefet in seinem aus zehn Abschnitten bestehenden Werke über das Gebet berichtet¹⁴, ein Gebet-Ritual für die Karäer, genannt *Siddur Tefillat Bene Milra*, worin er fremde und eigene Lieder und Gebete für den rituellen gottesdienstlichen Gebrauch geordnet hatte und worin seine Lieder und Gebete von Homilien, Schriftauslegungen, von Beweisen für die Dogmen und Widerlegungen gegen die Keger durchflochten waren. Dasselbst wies er die Abgefallenen (Nabbaniten) zurück, welche an dem Pflichtgebet der achtzehn Benedictionen, die für Abend und Morgen gleichbestimmt sind und die daran nichts ändern, weder hinzufügen noch abnehmen¹⁵. Von diesem Gebet-Ritual oder *Siddur* des Abu Suleiman berichtet auch Lewi

ben Jefet in seinem 1007 verfaßten Geboten-Buche (Sefer ha-Mizmot) fast mit denselben Worten seines Vaters¹⁶ und sowohl Lewi als sein Vater mögen wohl das Meiste, was sie in Bezug auf das Gebet geschrieben, aus Ben-Hassan's Ritualwerk entlehnt haben. In den gegenrabbanitischen traditionsfeindlichen Spaltungen war stets auch ein Widerstreit gegen das von der Mutter-synagoge festgesetzte gottesdienstliche Ritual, das aus der Tradition hervorgegangen war. Schon der Reformator Serini (720) wies das sogenannte Achtzehn-Gebet (Tefilla) zurück¹⁷; der Reformier Abu 'Isa zu Isfahan (750) fertigte neue aus Gebeten und Dichtungen bestehende Rituale an¹⁸ und die Ritualien der Gaonen, das Siddur von Amram ben Scheschua (875) und das vom Fajjumiten Saadja (940), worin Feindliches gegen die Karäer enthalten war¹⁹, mögen ihn zu diesem polemisch gehaltenen Ritual angespornt haben. Ein anderer Epigone muß hier, obgleich er Rabbanite und Gegner der Karäer war, schon darum angeführt werden, weil zwei berühmte karäische Lehrer (Sahl und Jefet) am Ausgange der vorigen und am Beginne der neuen Periode gegen ihn polemisirten. Einer der Schüler Saadja's, Jakob ben Samuel zu Sora²⁰, setzte nach dem Tode seines Meisters (942) die Polemik gegen die Karäer in Wort und Schrift fort (943—950), namentlich richtete er seine schriftliche Polemik gegen den Missionspredner und Propagandisten Sahl ben Mazliach. Die Streitschriften waren sämtlich in hebräischen Versen (Pijsutim), voll von Satyre und Anklagen. Durch verfängliche Fragen und Ironien forderte er Sahl auf, ihm in hebräischer Sprache zu erwidern. Von drei Streitschriften desselben wissen wir bereits, wie die gereimten Anfänge gelautet haben²¹, und aus den Entgegnungen Sahl's und Jefet's erfahren wir, daß er später arabische Uebersetzungen dieser Polemiken angefertigt habe, um sie dem Volke zugänglich zu machen. In den Streitschriften suchte Jakob nachzuweisen, daß die Schrift selbst sehr häufig, wenn sie ermahnt, den Kindern von den Ahnen und Gesetzen zu erzählen, ihre Anfragen darüber zu beantworten und ihre Zweifel zu heben, auf die Ueberlieferung hinweist: daß die Mahnung des Propheten Jirmija, am Sabbath keine Last zu tragen, sowie die Unterscheidung zwischen erlaubten

und unerlaubten Sabbatarbeiten ohne nähere Bestimmung der Tradition nicht zu verstehen sei. Die Tradition hat die alten Bestimmungen über die 24 Priesterposten, Specialitäten über die Opfer, Gukopfer, Wasser-Libation, über den Dienst der Leviten bewahrt und ohne die Tradition ist das ganze Gesetz für die praktische Ausführung nicht zu ermöglichen und nicht zu verstehen. Außer den Streitschriften, deren mindestens drei gewesen sind, schrieb er noch einen den Wortsinn erklärenden Kommentar zum Fünfbuche (Perusch 'al ha-Tora), gegen welchen Jefet in seiner hebräischen Grammatik Safah Berurah polemisirte und den Jefet's Sohn Lewi ha-Lewi in seiner Mukaddima zu Deuteronomium anführt²². Ein anderer Schüler Saadja's, der nicht mit Namen aufgeführt wird, schrieb ebenfalls gegen die Karäer in sehr heftiger und bitterer Weise, namentlich gegen Sahl, der ihn „Feind und Kränker seiner Seele“ nennt²³.

3. Noch haben wir hier eines karäischen Schriftstellers zu gedenken, der im ersten Jahrzehend dieses Zeitabschnittes geblüht hat (960) und dessen Schriften schon Jefet ben 'Ali und den Schülern vorgelegen haben. Diese Persönlichkeit ist Jakob ben Josef el-Kirkisani²⁴, Vater des als Schriftsteller bekannten Josef ben Jakob el-Kirkisani, aus Kirkisja stammend. Dieser Karäer, welcher mehr Philosoph als Gesetzlehrer war, schrieb: 1. Kitab el-Azul el-Din²⁵, d. h. das Buch über die Wurzeln des Glaubens, eine religionsphilosophische Dogmatik des Judenthums, aufgeführt in einem Verzeichnisse karäischen Schriften²⁶. Saadja ben Josef in seiner ausgezeichneten Ethik (Kitab el-Hadajah 'ala Firaiz el-Kalub) gedenkt im Vorworte der genannten Schrift dieses Werkes und stellt die philosophische Dogmatik el-Kirkisani's neben Emunot von Saadja und neben die Religionsphilosophie des Däwud el-Mukammes. Alle zusammen suchen die Dogmen der Schrift durch philosophische Beweise zu begründen und durch die Widerlegung der Rezer zu bestärken²⁷. 2. Sefer Mizwot, d. h. Buch der Gebote, wie so viele Werke ähnlichen Inhalts wahrscheinlich in 10 Makalät oder Abschnitten. Aus dem achten Abschnitte dieses Gebotenbuches citirt Jakob ben Ruben in seinem Sefer ha-Dscher zu Lev. 11, 38—8 Manches in

Bezug auf die Reinheitsgesetze ²⁹. 3. Ein Werk in arabischer Sprache über das Gebet, als Kitāb el-Kirkisāni schon von Jefet ben 'Ali citirt ³⁰. In diesem Werke wurde, wie bei den arabischen Schriftstellern ³⁰, in verschiedenen Abschnitten über Ort, Zeit, Art des Gebets, über die Kibla u. s. w. abgehandelt. Aus diesem Werke nun führt Jefet in seinem Buche über das Gebet, in dem Abschnitte nämlich über die Kibla ³¹, eine höchst interessante Stelle, die schwerfällig hebräisch übersezt ist, an, worin el-Kirkisāni von einem Manne (Reswi Baalbeki ³²) erzählt, welcher die Kibla, oder die Richtung und Verneigung des Hauptes beim Gebet, gegen Westen gerichtet wissen wollte, weil im Tempel zu Jerusalem die Kibla im Westen war, und derselbe sah auch, wie die Aeter in Maghreb und Aegypten den Rücken nach Osten, der Gegend des ehemaligen Tempels, zugekehrt hatten, im Gegensatz zur allgemeinen Sitte der Karäer ³³. Wie Dawid ben Hassan's Schriften, so haben auch die des el-Kirkisāni dem Jefet vorgelegen und er hat diese wie jene, soviel seine Arbeit es gestattete, benutzt.

4. Wir sind hier endlich an dem Zeitabschnitt angelangt, in welchem eine sprachgeschichtliche Episode über das Studium der hebräischen Lexikographie bei den Karäern, vertreten in zwei würdigen Lexikographen, in Dāwūd el-Fāsi und 'Ali ben Suleimān einzufügen ist. Die wissenschaftliche Lexikographie der hebräischen Sprache mußte nothwendig bei den Karäern, die seit Anan und Nissi die grammatische Exegese der Schrift ausgeübt hatten, schon früh eine Stätte gefunden haben. Die von aller agabischen Uebersetzung abgelöste hebräische Wortforschung, die in den karäischen Schriftauslegungen mannigfach niedergelegt war: die Benutzung des arabischen, targumischen und mischnäischen Idioms zur Vergleichung in dem exegetischen Schriftthume konnte wohl Männer der karäischen Genossenschaft zu einer lexikalischen Zusammenstellung und Anordnung des hebräischen Wortschatzes anreizen, zumal bereits in der arabischen Schwester Sprache ein Muster vorgelegen hatte. Die Lexikographie einer alten Sprache und für ein altes Schriftthum ist bekanntlich zunächst Ergebnis der einzelnen exegetischen Ermittlungen. Denn sie faßt das von vielen Seiten zu verschiedenen Zeiten im Einzelnen Gewonnene in einem Gesamtüberblick auf, wodurch das

Specielle sodann bald kritisch bewährt, bald abgewiesen wird. Die exegetischen Arbeiten seit zwei Jahrhunderten konnten daher eine Arbeit veranlassen, zu der nicht nur ein reicher Stoff in den Auslegungsschriften geboten war, sondern auch der arabische Lexikograph el-Bauḥārī (st. 1009) ein Muster geliefert hat.

5. Im letzten Viertel des zehnten Jahrhunderts unternahm ein karäischer Gelehrter zu Fās, welcher den Namen Abu Sulaimān Dāwud ben Ibrāhīm el-Ḥāṣī geführt hat, eine solche lexikalische Arbeit für den althebräischen Sprachschatz in ausführlicher Weise, auf welche ich hier näher eingehen will. Ich werde ihn hier der Kürze wegen Dāwud el-Ḥāṣī oder bloß Dāwud nennen. Das Lexikon Dāwud's überragt die ähnlichen Arbeiten von Ibn Sarūl, Ibn Ḥanāḥ, Ibn Barḥon und Rimḥi, aber es hatte das Mißgeschick, daß es wenig abgeschrieben wurde, daß kaum die Bekennniß-Genossen Dāwud's es gekannt haben und daß es somit in den Kreis der sprachwissenschaftlichen Entwicklung gar nicht eingetreten ist. Es ist eine glänzende aber isolirte Erscheinung auf dem Gebiete der Lexikographie. Durch Zufall oder politisches Mißgeschick verschwand es aus dem engen Kreise, in welchem es entstanden ist und nur durch einen Zufall ist es seit 1830 wieder auferstanden. Doch sprechen wir zuerst über die äußere und innere Oekonomie der von Firkowitsch im Jahre 1830 im Kellergewölbe einer Synagoge zu Jerusalem aufgefundenen Handschrift des so vorzüglichen Lexikons. Das einzige jetzt in der Bibliothek Firkowitsch liegende, in arabischer Urschrift vorhandene, sehr alte und mürbe Manuscript des Lexikons auf Baumwollenpapier besteht aus zwei Theilen in Großquart, deren erster von Alef bis Mem und deren zweiter von Nun bis Taw sich erstreckt²⁴. Am Anfange fehlen etwa zwei zur Vorrede gehörige Blätter und am Schlusse des zweiten Theiles fehlt das vorletzte Blatt mit zwei Wörtergruppen (Pforten) und im Ganzen umfaßt das Lexikon 313 Blatt. Natan ben Abraham ben Pinḥas ha-Kohen war der Schreiber dieses Dāwud'schen Lexikons, und zwar fertigte er es für seinen Sohn Abraham, ohne daß wir über die Person des Schreibers oder über die Zeit der Anfertigung etwas erfahren, so zahlreich und umfänglich die Inschriften des Codex

auch sind²⁶. Am Anfange des zweiten Theiles sind noch einige kleine Gedichte von Israël ha-Dajjan Islenbri abgeschrieben, aber die weiterhin ausführlicher gesprochen wird; dann folgt noch ein werthloses Gedichtchen von Josef ben Saḥl, wie auch ein Gedichtchen vom Schreiber da zu finden ist. Was die innere Oekonomie betrifft, so besteht das in etymologisch-alphabetischer Ordnung verfaßte Wörterbuch aus einer Reihe von Artikeln, von welchen jeder eine ganze Gruppe oder Sippe von Verben, Verbalformen, Nennwörtern u. s. w. darstellt, soweit sie etymologisch zu einer Familie gehören. Jede Wörter-Sippe, aufgeführt unter der Fahne eines Wurzel-Thema's, bezeichnet der Verfasser als besondern Abschnitt und nennt ihn in der Ueberschrift Bāb (Pforte) und aus solchen Pforten oder Abschnitten besteht das ganze Lexikon, oder richtiger gesagt, der ganze hebräische Sprachschatz wird in solchen Gruppen vorgeführt. Am Eingange jeder Gruppe werden zuerst die Schriftverse zusammengestellt, welche zu den verschiedenen Verbal- und Nominalformen der betreffenden Wurzel als Belege dienen und erst dann folgt die Erklärung jeder Form und jedes Wortes. Aber in der Auffassung der an der Spitze stehenden Wurzeln folgt Dāwūd einem alten nationalen Systeme, nur das Bleibende und Unveränderliche als Wurzeln anzuerkennen und darum stellt er sie gewöhnlich als zweikonsonantig und in 14 Fällen als einkonsonantig hin. Daher kommt es, daß er Wurzeln mit verschiedenen Zusatzbuchstaben, die aber in ihrem Thema oder in ihrer Mutterform zusammenfallen, als zu einer Gruppe gehörig ansieht²⁶. Den neben-sächlichen Zusatz zum Thema nennt er Luachal²⁷, d. h. Angenommenes; und er findet z. B. in נח daher nur das Kaf als Thema und Nun wie He als Luachal. Daß eine wissenschaftliche, zum Behufe der Vergleichen innerhalb der Sprache selbst oder mit den semitischen Dialekten bewirkte Durchführung dieses Systems, das aus einer Sonderung der Mutterformen oder Themen von ihren Adhärenzien besteht, eine bessere Erkenntniß der hebräischen Sprache und einen tieferen Einblick in ihre etymologischen Gänge bewirken kann, ist bereits vielfach bemerkt worden²⁸. Bei dem Lexikographen Dāwūd el-Fāsi ist jedoch ebensowenig wie bei Ben-Mān, Ben-Ischer, Ibn Sarūl, bei Raschi und Aruch ein wissenschaftliches Bewußtsein

dieses Systems vorhanden. Willkürlich und planlos werden häufig auch bei thatsächlich zweikonsonantigen Wurzeln die unrichtigen zwei Konsonanten als Thema hingestellt und bei dreikonsonantigen Wurzeln werden sogar eigenthümlicher Weise die ersten zwei Laute genommen³⁹. Von der Gruppierung unter Wurzel-Themen abgesehen, sind die arabischen Erklärungen Dāwud's, sie mögen sich auf Vokalifirung und Accentuirung, auf die Feinheiten der hebräischen Sprache oder auf Deutung der Wörter, Phrasen und Sätze erstrecken, sehr häufig überraschend und anziehend und zwar selbst da, wo sie von der fortschreitenden Lexikographie unserer Zeit überflügelt worden sind⁴⁰. Zur Architektur des Werkes gehört übrigens noch seine Einleitung, worin er sein Verhältniß zu den Vorgängern auf diesem Gebiete bespricht. Ebenso gehört dahin sein Hinweisen auf Exegeten, Grammatiker, Masoreten und Lexikographen vor ihm, ohne namentliche Nennung derselben, auf Vergleichung der Sprache der Mischna, des Targum und des Talmud, namentlich aber des Arabischen. Am Anfange eines jeden Buchstaben des Alphabets giebt er zuerst ausführlich alles Wissenswerthe über Verwendung, sowie grammatischen und lexikalischen Gebrauch der betreffenden Buchstaben, so daß bei dieser Gelegenheit auch ein Theil der Grammatik behandelt ist⁴¹.

6. Bei einer so umfangreichen und reichhaltigen lexikalischen Arbeit, wie die des Dāwud el-Ǧāsi, in welcher auf die Auslegung schwieriger Stellen der Schrift, auf die Weiterführung der grammatischen Erkenntnisse, auf die alte Masora der Tiberienser und auf Ben-Ašher gewissenhaft Rücksicht genommen wurde, kann man schon von vornherein eine starke Benutzung vorgängiger Arbeiten, die in dieses Gebiet einschlagen, voraussetzen. Hier kommt noch dazu, daß der Lexikograph Dāwud im Vorworte zu seinem Talif (Werk) sich auf Arbeiten seiner Vorgänger beruft. „Ich sah in den Werken der Vorgänger“, heißt es daselbst⁴², „schon eine richtige und mir zusagende Anordnung und angemessene Gruppierung aller zu einer Artikel-Sippe gehörigen Wörter der hebräischen Sprache und in Bezug auf die lexikalische Architektur ordnete ich mich ganz den gelehrten Vorgängern unter. Wenn ich aber in Bezug auf die Deutung der Wörter oft von meinen Vor-

gängern abweichen mußte, so liegt schon im Verfahren der Vorgänger die Berechtigung, da sie selbst in den Erklärungen divergiren. Das Alt-hebräische der Schrift ist uns bekanntlich seit lange im Leben abhanden gekommen; die Bedeutungen vieler Wörter der Sprache sind vergessen und das Verlorne muß erst durch Forschung wiedergewonnen werden⁴³. Auf das von den Vorgängern Erlernte kommt er auch sonst oft zurück⁴⁴ und wir sehen daraus, daß er Wörterbücher in etymologisch-alphabetischer Ordnung vor sich gehabt und benutzt hat, wenngleich er nach dem Brauche seiner Zeit sie nicht speciell anführt. Daß die Karäer zahlreiche Grammatiken, Wörterbücher und Masora-Schriften gehabt haben, sieht man aus vielfachen Anführungen von Rišši bis Ḥabassi⁴⁵, wie es auch im Verlaufe dieser Geschichte gelegentlich besprochen wurde. Aber Dāwud el-Ḥaši hat nicht bloß die Igronot seiner Bekenntnißgenossen benutzt, sondern auch die der Rabbaniten oder Solcher, deren Karäertum nicht gewiß ist, wie sich das von den Wörterbüchern des Saadja, Ibn Koreiš und Ibn Sarūl, von der Masora des Ben-Nischer noch annähernd nachweisen läßt. Außer dem allgemeinen Hinweis auf vorgängige Verlagsgraphen, die durch den Untergang ihrer Werke ganz vergessen worden sind, ist daher noch speciell sein Verhältniß zu Saadja zu beachten, wenngleich er diesen nur einige Mal namentlich erwähnt und gewöhnlich bloß mit der Formel „Einer der Gelehrten“ citirt. In der Erklärung gewisser Wörter der Schrift widerlegt er öfter Saadja's Deutung; in seltenen Fällen stimmt er bei⁴⁶. Wenn er ihn jedoch namentlich anführt, so geschieht es in der Weise der Karäer mit der Benennung el-Ḥajjumi. In gleicher Weise mochte unser Dāwud el-Ḥaši das Wörterbuch (Nachberet, Iggaron, Sefer ha-Pitron) des Menachem ben Jakob Ibn Sarūl aus Tortosa (940—1000) benutzt haben, der seinerseits das Iggaron des Saadja⁴⁶ und das Wörterbuch des Ibn Koreiš⁴⁷ speciell citirt. Bei aller Verschiedenheit in der Anordnung und Gruppierung der Artikel stimmte er doch mit Ibn Sarūl in der Erklärung gewisser Wörter überein⁴⁷, nahm von ihm die Aufzählung der Buchstabengruppen auf, welche im Hebräischen sich nicht zu einem Worte verbinden und führte diese Beobachtung sodann weiter⁴⁸. Zuweilen suchte er über die seltenen zusammen-

gelesenen hebräischen Wörter Ibn Saraf's Ansicht weiter auszubehnen⁴⁹, öfter aber ihn zu bestreiten und abzuweisen⁵⁰. Nach der Gewohnheit damaliger Lexikographen und Exegeten wird Ibn Saraf von unserem Dāwud freilich nicht namentlich genannt, sondern seine Erklärung entweder als Gemeingut namenlos acceptirt oder mit der gewöhnlichen Formel: „Manche sagen“, „einer der Gelehrten sagt“ citirt⁵¹, allein die Quelle ist oft durch die Erweiterung der Erklärung und Ausspinnung kenntlich⁵².

7. Noch häufiger als die lexikalischen Arbeiten von Saadja und Ibn Saraf benutzte er das Risalet (Sensschreiben) und das Wörterbuch des Jehuda Ibn Koreisch zu Lohut (um 900), dessen Werke in Dāwud's Vaterstadt Fās wohl am meisten verbreitet waren. Unter der bekannten Formel „Einer sagt“, „Mancher behauptet“ werden Erklärungen des Ibn Koreisch angeführt, die sich zum Theil wörtlich in dessen Risalet, zum Theil nur inhaltlich dort vorfinden⁵³ und denen er bald zustimmt, bald unter der Formel „und es irrte einer der Erklärer“ oder „und es ist der im Irrthum, welcher erklärt“ dieselben abweist⁵⁴. Bei Vergleichung der Sprache des Targum, des Syrischen und der Mischna ist er dem Ibn Koreisch gegenüber ganz selbstständig, indem er bald diesen Vergleichen zustimmt, bald sie unberücksichtigt läßt und einen eigenen Weg einschlägt⁵⁵. In der Vergleichung der hebräischen Wörter und Stämme mit den entsprechenden in der arabischen Sprache, überhaupt in der starken Benutzung des arabischen Ausdrucks (Lag'gah el-'Arabi), ist er der beste und gebiegendste Fortsetzer des Ibn Koreisch und sein Wörterbuch ist in dieser Beziehung nicht nur ein Beweis, daß er Ibn Koreisch's Arbeiten benutzt hat, sondern daß selbst jetzt noch, obgleich die wissenschaftliche Durchforschung des Hebräischen einen gewissen Höhepunkt erreicht hat, mit Nutzen und Vortheil studirt werden kann⁵⁶. — Neben der Benutzung der vorgängigen lexikalischen Arbeiten von Saadja, Ibn Koreisch, Ibn Saraf und von vielen Andern, deren Namen durch den Untergang ihrer Werke der Vergessenheit anheimgefallen sind, hatte Dāwud el-Fāsi zu seinem Wörterbuche auch viele Auslegungsschriften, Grammatiken, Miklud- und Masoraschriften, die im Laufe der Zeiten verdrängt wurden und endlich sich verloren haben, benutzt. Er ge-

denkt freilich der Ausleger (el-Musassarun) und der Grammatiker (el-Dibdulun) nur im Allgemeinen, ohne im Besonderen einen Verfasseramen oder einen besondern Buchtitel anzuführen; aber indem er grammatische, exegetische oder masoretische Beobachtungen citirt, die in den erhaltenen Schriften sich nicht finden, sieht man daraus, daß ihm noch Schriften vorgelegen haben, die später verschwunden sind. Alle Theile der hebräischen Grammatik, die Formenlehre wie die Syntax, werden von ihm im Lexikon berührt und benutzt; er zeigt häufig ein tieferes Eingehen in die grammatischen Feinheiten der Sprache. In dem Vokal- und Accentssystem folgt er beständig der tiberiensischen Schule, die in Nordafrika und Palästina ganz allein ihre Herrschaft behauptet hatte, und er weiß daher nur von den Lesarten der Westländer oder Palästinenser (Ma'arba'e). In der Masora folgt er dem Ben-Ascher, während das babylonische System des Ben-Naftali ihm unbekannt gewesen zu sein scheint⁸⁷.

8. Es bleibt uns nur noch, in Bezug auf die Benutzung der erwähnten vorgängigen Arbeiten, die Frage zu erörtern übrig: Woher es kommen mag, daß gerade in der Schriftauslegung und in den lexikalischen, grammatischen und masoretischen Erklärungen der Sprache die Ansichten und Ergebnisse Anderer gleichsam als herrenloses Gut angesehen werden? Warum finden wir gerade bei diesen Disciplinen so häufig den Fall, daß mit den Formeln „Einige sagen“, „Einer der Exegeten sagt“ die Namen verschwiegen werden? Die Beantwortung dieser Frage liegt aber in der Entwicklungsgeschichte dieser Disciplinen. Die sprachliche und sachliche Auslegung der Schrift begann schon, wie bekannt, mit der Septuaginta, mit dem Targum und mit den umfangreichen Erklärungen in Talmud und Midrasch. Die ersten Exegeten, Grammatiker, Lexikographen gingen von diesen Hilfsquellen aus, die sie als Gemeingut und Ueberlieferung der Synagoge betrachteten, und da die Verschiedenheiten der Deutungen schon in den ersten Quellen gelegen haben, so wurden die späteren Träger derselben nur als Anwälte derselben angesehen. Die Personen wurden nur als Recapitulatoren betrachtet.

9. Das specifische Charakterthum Dawud el-Fassi's machte sich in seinem Lexikon, welches auch schwierige Schriftstellen erklärt, geltend. Die namentliche Anführung Saadja's geschieht in

Karäischer Weise unter el-Fajjūmi und die Rabbaniten werden als solche dargestellt, zu denen er nicht gehört. „Bis auf unsere Zeit“, sagt er bei Erklärung des „hamotam“ (Ex. 43, 7), „ist es Brauch bei den Rabbaniten, in jeglicher Stadt ihre Verstorbenen vor der Beerdigung in ihre Synagoge bringen zu lassen und das bekannte Zibbut ha-Din (Rechtfertigung des Gottesgerichts) zu recitiren“⁵⁸. Daß er die Lehrer seiner Bekenntnißgenossen Ma-sillim nennt, wie seine karäischen Vorgänger es gethan, muß sich natürlich von selbst verstehen⁵⁹. Aber nicht bloß in äußerlicher Beziehung, sondern auch in Hinsicht der Unterscheidungslehren der Karäer lehrt er sein Karäerthum hervor. So erklärt er die Schriftstelle, aus welcher die Rabbaniten das Gebot über die Pöplalterien hergeleitet haben, ganz in geistigem und sinnbildlichem Sinn, wie vor ihm es schon Menachem Ibn Saraf gethan⁶⁰. Zu Ex. 35, 3 billigt er nur die karäische Fassung, daß nicht nur das Lichtanzünden, sondern auch das Fortbrennen am Sabbat nicht gestattet ist, bei welcher Gelegenheit er gegen Saadja polemisirt⁶¹. Ein Gleiches ist die Auffassung des Gesetzes über die Schaufäden bei dem Worte Zigit⁶², die Erklärung des Wortes mala' als gleichbedeutend mit schachat, wie schon bei Ibn Saraf vor ihm⁶³, und so noch bei vielen Gesetzen. Auch in der sprachlichen Fassung des Alt- oder Neuhebräischen tritt er zuweilen hart gegen den Talmud und die Rabbaniten auf. „Die Rabbaniten sind in sehr großem Irrthume“, heißt es daselbst, „wenn sie das Eingebachte der Frau Nedunja nennen und in ihren Ehepacten es so gebrauchen, oder wenn sie das Wort Nedan für Mitgift gebrauchen, ohne zu bedenken, daß der Orient davon nichts weiß“⁶⁴, oder wenn der Talmud 'Ene ha-'Edah im Sinne von Häupter der Gemeinde gebraucht, was offenbar unrichtig ist⁶⁵. — Ueber die Zeit Dāwūd el-Fajj's sind wir zunächst darauf angewiesen, daß er den Fajjamiten Saadja in seinem Lexikon zwei Mal mit Namen gedenkt⁶⁶, daß Salmon ben Jerochim oder sein Fortsetzer im Kommentar zum Dekalog seines Sefer ha-Mittab gedenkt und daß Dāwūd damals noch gelebt hat⁶⁷. Diese Momente geben uns schon einigermaßen eine chronologische Handhabe. Seine Benutzung der Wörterbücher von Fajjumi, Ibn Saraf und Ibn Koreisch und der Umstand, daß Jesei in seinem großen

Bibel-Kommentar sein Verſion ſehr oft zu Rath gezogen zu haben ſcheint, beſtätigen ebenfalls die ermittelte Zeit, wie ſie oben angegeben wurde. Dazu kommt noch, daß Abu Saïd (Lewi) ben el-Ḥaſſan aus Bayra, deſſen wir weiterhin ausführlich gedenken, dieſes Wörterbuch in kürzere Faſſung gebracht und daß ein jüngerer Zeitgenoſſe deſſen Ibn Ḥanaſch, 'Alī ben Suleimān, wieder nach dieſem Auszuge gearbeitet hat; ſo erhalten wir über die Zeit Dawud el-Ḥaſi's ziemlich Gewiſſheit. Die lexikalische Bedeutung Dawud's offenbart ſich aber nicht nur in der umfänglichen Benützung des Arabiſchen, zuweilen auch des Perſiſchen und Koptiſchen, in der maſoretischen Fixirung der verſchiedenen Wortformen, in der ſtarken Benützung der Grammatik, ſondern auch in der weilläufigen Erklärung ſchwieriger Schriftſtellen, wozu Pinſker in ſeinen reichhaltigen Auszügen viele Belege geliefert hat. Hier möge noch die Erklärung der Ḥapazlegomena berührt werden, der Namen von Ländern, Städten, Flüssen und Bergen, der Namen von Pflanzen, Mineralen und Thieren, die hier zum erſten Male in ihrer traditionellen Faſſung mit Vergleichung des Arabiſchen geboten werden⁶⁰.

10. Außer ſeiner lexikalischen Arbeit, welche durch ihren Reichthum an Erklärungen ſchwieriger Wörter und Sätze der Schrift, durch ihre oft zutreffenden Vergleichen des Arabiſchen, durch ihre Benützung der älteſten Maſora und der Ben-Aſcher'schen Forſchungen der Veröffentlichung werth iſt, haben ſich noch einige Notizen über andere Werke deſſelben erhalten. Dieſe ſind: 1. Kitāb el-Millāb oder über das Vokal- und Accentſystem des Hebräiſchen, von Ben-Jerochim oder ſeinem Fortſetzer im Komm. 2. Deſalog als Sefer ha-Millāb angeführt. 3. Schard el-Tillim, d. h. Kommentar zu den Pſalmen, von ihm im Wörterbuch unter Artikel Ben angeführt, bei Gelegenheit der Erklärung der Pſalm-Überſchrift (9, 1). 4. Kommentar zum Hoſiiede, in ſeinem Wörterbuche an verſchiedenen Stellen citirt⁶¹. Es iſt aber nicht unwahrſcheinlich, daß er nicht bloß dieſe zwei Bücher der Schrift, ſondern die meiſten derſelben kommentirt hat. Bei dieſer Gelegenheit will ich noch erwähnen, daß ſein Bruder Moſe ben Abraham el-Ḥaſi ebenfalls Grammatiker war und vom Ergänzer des Deſalog-Kommentars

Ben-Jerochim's als solcher angeführt wird. Er ist mit dem Arzt Mose Dar'i nicht zu verwechseln.

11. Bei der kurzen Berührung des sonst ganz vergessenen Lexikographen, Grammatikers und Exegeten Abu Suleiman Dawud ben Ibrahim el-Fäsi, welcher in einer Geschichte der Sprachwissenschaft des Hebräischen ausführlicher und eingehender besprochen werden muß, liegt die Veranlassung vor, einen andern späteren Lexikographen, der Dawud's Werk zur Grundlage genommen hat, hier einzufügen. Es ist dies der Lexikograph 'Ali ben Suleiman, der wahrscheinlich in Fäs (c. 1100) gelebt und dessen Lexikon (Iggaron) sich noch bei Firkowitsch in der Krim in 429 Foliohlättern befindet⁶⁰, früher aber im Besitze von Esra ben Daniel ben Mose ben Jesaja ben Mose Ibn Firüs gewesen ist⁷⁰. In Bezug auf die Zeitfolge gehört 'Ali natürlich erst hinter Abu Sa'id ben el-Hassan el-Bazri, d. h. hinter Lewi ben Jese, da er dessen c. 1040 angefertigten Auszug (Ichjar) aus Abu Suleiman's Wörterbuch vor sich gehabt hatte; allein da er im Geiste Dawud el-Fäsi's gearbeitet hat, so scheint es gerathener, ihn schon hier folgen zu lassen. Aus der großen Vorrede 'Ali's zu seinem Iggaron, das im arabischen Original mit einer hebräischen Uebersetzung von Pinsker mitgetheilt wurde⁷¹, erfahren wir die Grundlage und Einrichtung des Wörterbuches. Der Verfasser sagt, daß er aus dem Auszug des Abu Sa'id, der Dawud's Werk bearbeitet hatte, sein Iggaron gefertigt und sodann zahlreiche Erklärungen Anderer bei jedem Worte anonym hinzugefügt habe⁷², so daß zuerst Dawud's Deutung fast wörtlich kommt und sodann die anonymen Deutungen mit der Formel wa-kil folgen. Nur zwei Mal führt er den el-Mu'allim Abu Sa'id, einmal den Scheich el-Fadhl Abu 'l-Farag' Harun⁷³ an und im Vortorte gedenkt er noch einige Mal des Jachja ben Dawud Ibn Chajjag, dessen System der Dreibuchstäbigkeit der hebräischen Stämme er zwar kennt, aber nicht für seine Arbeit acceptirt. Auch die Erklärungen des Ibn Koreisch mußten ihm bekannt gewesen sein, wenngleich er ihn nicht namentlich nennt⁷⁴. Zu den Eigenthümlichkeiten des 'Alischen Wörterbuches gehören: 1. Die starke Herbeiziehung des Targum, das er el-Saggah el-Sarjanija (die syrische Sprache)

nennt und dessen Uebersetzung er auch oft als unrichtig bezeichnet. 2. Die Nichtbeachtung des *K'ri* und *K'tib* bei Erklärung der Wörter, wofür Lesarten nach dem Zusammenhange substituirt werden. 3. Es wird auf die sprachliche Deutung der Eigennamen mehr Sorgfalt, als bei den früheren verwendet⁷⁵. 4. Der Talmud und die Mischna, die er als die Alten citirt, werden zur sprachlichen Erklärung benutzt, wie auch andere Karäer es theilweise gethan haben. 5. Die Einmischung hebräischer Sätze in die arabische Hebräer ist bei ihm nur sehr selten, während bei Ben-Zerachim, Dawud el-Fassi, Jeset u. A. dies häufig geschieht. 6. Seltene und fremdartige Wörter der Schrift führt 'Ali nicht unter der betreffenden Wurzel an, sondern er läßt sie mit ihren präfigirten Präpositionen in die Reihe eintreten⁷⁶. 7. Auf das grammatische Element strebt der Verfasser dieses Wörterbuches die größte Aufmerksamkeit zu lenken, indem er die älteren Grammatiken benutzt; das Verfehlte und Mangelhafte in dieser Beziehung ist nur die Schuld seiner Quellen. — Das sind annähernd die Haupteigenheiten dieses hebräischen Wörterbuches in arabischer Sprache. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß bei einer genauen Durchprüfung desselben sich noch andere Eigentümlichkeiten herausstellen werden. Was nun unsern 'Ali als Schriftsteller anlangt, so scheint er auch religiöse Poësie geschrieben zu haben, da in dem karäischen Hymnarium von Damask, das schon öfter erwähnt wurde, sich von ihm und seinem Vater Suleiman noch ein Rest erhalten hat⁷⁷.

12. Hier schließe ich die eingefügte Episode über die Lexikographie der hebräischen Sprache bei den Karäern von 1000—1100, repräsentirt von Abu Suleiman Dawud ben Ibrahim el-Fassi, Abu Sa'id (Lewi) ben el-Fassan el-Bagri und 'Ali ben Suleiman. Diese drei können süglich den drei rabbanitischen Lexikographen Menachem Ibn Sarak, Jachja ben Dawud Ibn Chajjag und Abu'l-Balid Merwan Ibn Banach zur Seite gestellt werden, wenngleich im Kreise der Rabbaniten die Arbeiten intensiver und gebiegener ausgefallen sind. In der Vergleichung des Arabischen und Aramäischen, der Mischna- und Talmudsprache, in den Deutungen und überlieferten Erklärungen der Alten waren beide Parteien gleich; aber in der exegetischen Fassung der auf

Gesetze bezüglich den Schriftstellen gingen sie principiell auseinander und diese Verschiedenheit hat auf die wissenschaftliche Ermittlung einen erkennbaren Einfluß geübt.

13. Der bedeutendste und angesehenste Karäer am Eingange dieses Zeitabschnittes ist der Sohn des oben ausführlich besprochenen 'Ali ben Hassan el-Bewi el-Bazri⁷⁸ (c. 930) und Enkel des Abu 'Ali Hassan el-Bewi el-Bazri (915)⁷⁹, der unter dem Namen Jefet als größter Exeget der Karäer berühmt ist. Dieser bei Karäern und Rabbaniten schlechthin Jefet genannte Schriftausleger hieß auf arabisch el-Mu'allim el-Kabir Abu 'Ali Hassan ben 'Ali ben Hassan el-Bewi el-Bazri und hebräisch Jefet ben Ali ha-Bewi ha-Bazri, wozu manchmal noch die karäischen Epitheta „der Lehrer des Exils“ (Masgil ha-Golah), „der große Lehrer“ gekommen sind⁸⁰. In unserer Betrachtung über denselben werden wir ihn kurzweg nur Jefet nennen. Jefet wurde, wie sein Vater Ali und sein Großvater Hassan, wahrscheinlich zu Bazra c. 920 geboren und er führte daher wie seine Familie in das dritte Geschlecht hinauf den Beinamen el-Bazri. Bazra war alter Sitz der arabischen Wissenschaft, hatte seit der karäischen Spaltung eine karäische Genossenschaft mit ausgezeichneten karäischen Lehrern; sogar an berühmten Rabbaniten hatte es daselbst nicht gefehlt. Jefet mochte hier die reiche Vorbildung in Handhabung der neuhebräischen und arabischen Sprache, die umfassende Kenntniß des karäischen Schriftthums, die nothwendigsten Schriftwerke der Rabbaniten und die Kenntniß der zur Schrift-Exegese nothwendigen archäologischen Wissenschaften erlangt haben. Zum Jüngling herangereift war Palästina, namentlich Jerusalem, seine zweite Heimath; denn Jerusalem war seit Anan's Ankunft daselbst (761) Stammsitz des Karäerthums, Sammelort der karäischen Lehrer und Schriftsteller, die Metropole der karäischen Muttergemeinde, in welcher die karäischen Büßergenossenschaften (Abele Zijjan) und religiösen Dichter, die Gesetzeslehrer und Philosophen, die Exegeten und Grammatiker wohnten und von wo aus die karäische Lehre sich in die weitesten Fernen verbreitete. In seinem Kommentar zur Genesis (952)⁸¹ berichtet er über den Unterschied des Nachtwerdens u. s. w. zwischen den Städten Ti-

berias und Ramla²², und über den Einfluß dieser Unterschiede auf Fixirung des Neumonds; in diesen beiden Städten waren karäische Gemeinden. „Die Männer des frommen Wandels (Ps. 119, 1), die Bäter,“ sagt Jeset im Malmen-Kommentar (966), „sind die auserwählten der karäischen Spaltung, welche zum großen Theile in Jerusalem leben; geringer ist die Zahl derselben in den Städten außerhalb Palästina, in den Landen des Exil's.“ Ueberhaupt zeigt er in seinen umfassenden Kommentaren, geschrieben von 952 bis 990, die genaueste topographische Kenntniß der heiligen Stadt und ihrer heiligen Stätten. Als eifriger Karäer und in Abneigung gegen die Rabbaniten erzogen, widmete er seine ersten schriftstellerischen Leistungen der Polemik, wie auch sein Vater 'Ali ihm darin als Muster dienen mußte, und da in jener Zeit Saadja's Schriften in Grammatik, Exegese, Religionsphilosophie und Dogmatik im Rabbinismus gipfelten und seine gewichtige Polemik gegen die Karäer diese fast durch das ganze zehnte Jahrhundert aufgeregt hatte, so konnte sein erster Versuch nur gegen Saadja und seine Schüler gerichtet sein. Seine erste Schrift war daher eine Streitschrift gegen den erst kurz verstorbenen Fajjūmīten, Kitāb el-Rudd 'ala el-Fajjūmī (945), deren er selbst in seinem Exodus-Kommentar (960), bei Besprechung des Nichtanzündens eines Feuers am Sabbat (35, 3), deutlich gedenkt. Er wirft Saadja darin vor, daß er seinen eigenen aufgestellten Auslegungs-Prinzipien, wonach bei bestimmten Offenbarungs-Gelegenheiten keine Schlußfolgerungen nach Analogie zulässig sind, untreu geworden sei²³, und so mögen alle Differenzpunkte zwischen den Karäern und Rabbaniten in dieser Streitschrift besprochen worden sein. Die Controversgegenstände sind aber von 952—990 so ganz und gar in seine weitschichtigen Kommentare zur Schrift übergegangen und durch erneuerte Untersuchungen bereichert worden, daß es uns nicht Wunder nehmen kann, wenn diese Ersilingsarbeit im Strome der Zeit verloren gegangen ist. Seine zweite Schrift war seine in hebräischer gereimter Prosa abgefaßte polemische Epistel an Saadja's Schüler, Jakob ben Samuel, welcher von den Karäern mit dem Schimpfnamen „der Mänkevolle“ (ba-'Ikkēš) belegt war, gerichtet (947). Diese Epistel, die jetzt uns gedruckt

vorliegt²⁴ und die er „gemessene (d. h. gereimte) Entgegnungen“ nennt²⁵, besteht aus vier Gedichten von vierzeiligen Strophen, von denen drei mit alphabetischem Akrostich der Strophen-Anfänge und das vierte Schlußgedicht mit dem Akrostich Milzat ha-Šharebim *ch a s u l* versehen sind und die zusammen 83 vierzeilige Strophen bilden. Der Rabbanite Jakob ben Samuel, über dessen schriftstellerische Thätigkeit und Polemik gegen die Karäer wir oben berichtet haben²⁶ und den bereits Saḥl in zehn Streitschriften widerlegt hatte, fand auch in Jefet einen heftigen Gegner. Die Angriffe Jakob's, ebenfalls in poetischer Form abgefaßt, sind zwar im Laufe der Zeit verloren gegangen, aber sehr leicht aus den Entgegnungen Jefet's und Saḥl's ersichtlich. Jefet wies in seiner Epistel nach, daß von einer überlieferten Lehre sich Nichts in der Schrift findet, daß das biblische Gebot: „Du sollst Nichts hinzufügen“ die Mišna und Gemara verdammt und daß der göttliche Auftrag, die Lehren der Schrift auf die Nachkommen zu verpflanzen, sich nur auf die Schrift selbst beziehen kann. Dieser Auftrag ist die eigentliche Ueberlieferung, das „ererbte Joch“ in der karäischen Lehre, wobei niemals an überlieferte, neue Lehren gedacht werden darf. Von diesem Grundgedanken aus bespricht er alle Differenzpunkte und bedient sich einer Sprache, die voll Mißachtung gegen seinen Gegner und dessen Lehrer Saadja ist. Daß die Sprache dieser Gedichte hart und edig, voll räthselhafter Neubildungen ist, scheint mehr in der absonderlichen Anschauung jener Zeit als in dem Unvermögen gelegen zu haben. Aber zu dieser Härte und Edigkeit kamen noch bei ihm die symbolischen Benennungen für Länder oder Israel, mit Bezug auf Schriftstellen nach der damaligen Auffassung, welche das Verständniß erschwert²⁷. Die dritte von Jefet verfaßte Schrift (949) war seine hebräisch abgefaßte hebräische Grammatik unter dem Titel Safah Berarah (lautere Sprache), die Lewi, der Sohn Jefet's, in seiner Mukaddima zu Deuteronomium anführt, wobei er aus dem Kapitel über die Departikulativen Einiges mittheilt²⁸. Wie die Streitschrift Jefet's gegen Saadja durch Weiterführung im Kommentar überflüssig geworden und daher untergegangen ist, ebenso ist seine Grammatik wohl nur darum untergegangen, weil das Grammatische in dem weitläufigen

Kommentar weitergebildet wurde. Außer den erwähnten drei Schriften, welche als erste vorbereitende Arbeiten sehr gut die exegetischen Studien einzuleiten geeignet waren und außer seinem „Buche der Gebote“, daß er 969, und seiner „Betrachtung über das Gebet“ (Sefer 'Ijjan Tefilla), die er 978 verfaßt hat, war Jefet's ganze Thätigkeit nur der Schrift-Exegese zugewandt. Der Umfang der damaligen Theologie: Sprachwissenschaft, Dogmatik, Religionsphilosophie und Polemik, wurde obnehin bald mehr bald weniger in Schrift-Kommentaren niedergelegt; Jefet legte aber vorzüglich all sein Wissen in die Kommentare, wie in eine Schatzkammer. Nach vielfach vorbereitenden Studien bearbeitete er seine Schrift-Kommentare von 952—990 und scheint bald danach (991) gestorben zu sein, denn sein Sohn Lewi führt ihn in seinem Pentateuch-Kommentar und Geboten-Buche (992—1007) bereits als verstorben an⁹⁰.

14. Die umfangreichen Kommentare Jefet's, welche sich über alle 24 Bücher der Schrift erstrecken und die nicht nur von den Karäern als mustergiltig angesehen und benutzt, abgekürzt und ausgeschrieben wurden, sondern auch von den Rabbaniten, z. B. von Jbn 'Efra, vielfach studirt worden sind, verdienen in Bezug auf die Abfassungszeit zu jedem einzelnen Buche der Schrift, auf ihren grammatischen und lexikalischen Werth, auf ihre polemischen Digressionen und reichen Anführungen aus Saadja's Schriftkommentaren und Streitschriften, auf ihre Citate aus älteren Exegeten und auf ihre Erwähnung der philosophischen Parteien und Sektensifter, eine nähere Besprechung. Chronologische Anhaltspunkte über die Abfassungszeit der einzelnen Kommentare sind im Ganzen nur bei folgenden fünf da, innerhalb derer die Abfassungszeiten der andern, zum großen Theil mit einiger Sicherheit, festzustellen sind: 1. Den Exodus-Kommentar hat er nach eigener Aussage⁹⁰ innerhalb des 249. Cykel's des rabbanitischen Kalenders, d. h. zwischen 952 bis 971 verfaßt⁹¹, und da er die einzelnen Bücher des Fünfbuches der Reihe nach ausgelegt und wir von anderswoher wissen, daß er seinen Deuteronom-Kommentar 964 beendet hat, so gehen wir nicht fehl, wenn wir die Abfassungszeit auf 960 ansetzen. Da bis 960 schon sein weitschichtiger Genesis-Kommentar, seine

Kommentare über Josua und Richter, ersterer ausdrücklich im Exodus-Kommentar (zu 4, 25) citirt, ausgearbeitet waren, so dürfen wir für den Genesis-Kommentar als Abfassungszeit 952, für den zu Josua und Richter 955 ansetzen. 2. Den Deuteronom-Kommentar hat er, nach einer arabischen Nachschrift zum Kommentar der letzten Sidra des Pentateuchs, im Jahre 1276 sel. d. h. 964 abgeschlossen⁹²; er kann demnach den Numani-Kommentar nur 963, den zu Leviticus höchstens 962 verfaßt haben. 3. Die Abfassungszeit seines Kommentars zu den zwölf kleinen Propheten ist ebenfalls durch eine Daten-Angabe bestimmt. In einer lückenhaften hebräischen Handschrift der Leydener Bibliothek, die einen arabischen Kommentar zu den ersten und kleinen Propheten enthält, worin der zu den kleinen Propheten, aus Jeset's Kommentar gezogen, mit enthalten ist, findet sich das aus Jeset herübergekommene Datum der Abfassung 958 oder 1270 sel.⁹³ 4. Bei Abschließung seines Psalmen-Kommentars zählte Jeset, wie Munk nach dem Kommentar mittheilt⁹⁴, gerade 16 Jahrhunderte von dem assyrischen Exil ab⁹⁵, was sonst in der chronologischen Tabelle der Raräer⁹⁶ „Exil der Gaditen und Rubeniten“ genannt wird. Von der ersten assyrischen Wegführung unter Tiglat Pileser (758 v.) bis zur Zerstörung des ersten Tempels waren, wie auch in der Zeittafel von Lang angegeben ist, 172 Jahre, die Zeit des babylonischen Exils dauerte 70 Jahre, vom Aufbau des zweiten Tempels bis zu dessen Zerstörung vergingen nach dem erwähnten Tarih 462 Jahre und mit dem Jahre 896 nach der Zerstörung, was s. v. a. 966 ist, so sind es gerade volle 1600 Jahre. 5. Die Abfassungszeit des Daniel-Kommentars. Das apokalyptische Buch Daniel, in welchem sich nach uralter Anschauung die vergangene und zukünftige Völker- und Israëliten-Geschichte abspiegelt, war das zuletzt von Jeset commentirte. Zu dem Ausspruche Daniels (12, 1): „Es wird sein eine Zeit der Noth, die, seitdem Völker sind, nicht gewesen ist bis auf selbige Zeit und um jene Zeit wird dein Volk erretten“⁹⁷ alles das, was in Büchern niedergeschrieben ist“, bemerkt er ausdrücklich: „Wir sind außer Stande hier zu erwähnen, was um selbige Zeit bis zu ihrer Endschafft sich zu begeben hat, da ich dazu ein besonderes Werk verfassen müßte.

Wir haben aber bereits bei Auslegung eines jeden Buches der Schrift in unseren (nun vollendeten) gesamten Bibel-Kommentaren das Nöthigste gegeben, soweit der Raum es gestattete ^{98.4}. In der That hat Jefet in seinen weitläufigen Auslegungen die Bezüge auf die Geschichte hervorgekehrt und indem er zum Schluß das Buch Daniel kommentirte, konnte er sich sehr wohl auf alle seine früheren Kommentare (Lifasir el-Mikra) berufen. Für diesen seinen letzten Schriftkommentar gibt er zu Daniel (12, 12) indirekt ein Datum an. Er erzählt nämlich daselbst: Manche der Karäer haben die Endschaft des Exils, d. h. die Erlösung (el-Furkân), auf 2300 Jahre nach dem Auszuge aus Aegypten fixirt, was 988 n. Chr. wäre; nun sei aber diese Zeit (988), als er eben den Schluß seines Daniel-Kommentars schreibe, vorüber. Er hat demnach diesen Kommentar nach 988, also etwa 990, in seinem 70. Jahre geschrieben ⁹⁹. Von 990 rückwärts bis 966 sind also die Abfassungszeiten künftlicher noch übrigen Schrift-Kommentare anzusehen, da in der That die meisten im Daniel-Kommentar als bereits früher angefertigt citirt werden. Zu Dan. 12, 2 führt er seinen Hiob-Kommentar an, den er wahrscheinlich c. 985 angefertigt hat und dem der Kommentar zu den Sprüchen c. 983 vorangegangen sein mag. Er citirt daselbst auch seinen Kommentar zu Jeschekel, c. 980 verfaßt, seinen Kommentar zum Hohlied (zu 12, 10), c. 972 und sein „Buch der Gebote“ (zu Dan. 10, 3), c. 965 geschrieben ¹⁰⁰.

15. Nach der soweit als möglich festgestellten chronologischen Anordnung der Abfassungszeiten der Jefet'schen Bibel-Kommentare ist eine skizzirte Darstellung ihrer Anlage, Oekonomie, Interpretationsregeln, sprachlichen Vorkenntnisse und polemischen Ziele um so mehr nothwendig, als Jefet der einzige große Exeget der Karäer war und mithin in ihm der exegetische Standpunkt der Karäer dargestellt ist. Bei Verwerfung der Tradition und der persönlichen Gewährsmänner vindicirte Jefet für die Exegese die dreizehn hermeneutischen und logischen Regeln, wie sie die Mischna gehabt. Denn diese machen Formen ausfindig für die Gesetzesübung, wahren die Freiheit der Schriftforschung und wie Anan und Rahawendi in diesem Sinne Mischnaisten waren, so ist

jeder Erreget ein Mißverhältniß in Beziehung der logischen Regeln, niemals aber in Folge einer Autorität¹⁰¹. Im Allgemeinen hat der einfache Wortsinne vorzuwalten (Peschath) und nur dann sind die 13 logischen Regeln anzuwenden¹⁰², ohne darum die Freiheit des jedesmaligen Auslegers zu beschränken. Erst Jeset's Sohn, Sa'id ben Jeset, reducirte diese Normen auf drei, auf den Wortsinne (Maschma'), die combinirende Schlußfolgerung (Hefesch) und auf die synagogale Uebereinstimmung der Gemeinde ('Edah). Diese Freiheit wollte Jeset auch gegen Anan und Raha wendi gewahrt wissen. Er citirt Anan's Spruch zu seinem Pentateuch-Kommentar „Forschet tüchtig im Gesetz“, sein „Buch der Gebote“ und sein „Summarium der Dogmatik“¹⁰³. Er sagt von ihm, daß er der Erste war, welcher die Schrifterklärung nach dem Wortsinne offenbart hat¹⁰⁴, aber das hindert ihn nicht, seine Deutungen zu verwerfen und abzuweisen, da sogar seine unmittelbaren Schüler ihn öfter widerlegt haben¹⁰⁵. Ebenso wenig hatte bei ihm Raha wendi in der Schriftauslegung eine unbedingte Autorität; vielmehr sagt er offen, daß dieser bald da, bald dort geirrt hat, wie er auch von seinem Vorgänger Josef Ibn Bachjawwi dasselbe sagt¹⁰⁶. Eine andere Eigenthümlichkeit seiner Exegese war die Fernhaltung religionsphilosophischer Ansichten und Allegorien, ohne daß er darum, wie Ben-Jerochim, ein Feind der Philosophie war, weil die Philosophie, seiner Ansicht nach, der positiven Gesetzesübung keinen Eintrag thun darf. Zwar hat er neben der grammatischen, von aller Tradition abgelösten, voraussetzungslosen Schrifterklärung zuweilen noch die Symbolisirung oder Allegorisirung biblischer Erzählungen und Berichte, wie schon seine Vorgänger, namentlich Raha wendi, es gethan. Er symbolisirt z. B. die Erzählung vom Dornbusch und dem Feuer, welches nicht verzehrt, mit Israel, das die Feinde nicht verzehren können¹⁰⁷; die Erzählung von dem Stabe Mose's und der Schlange betrachtete er als Versinnbildlichung der Schicksalswandlungen Pharao's¹⁰⁸; die Erzählung vom Auslaß der Hand und der plötzlichen Gesundung bei Mose¹⁰⁹, ebenso der Ausspruch des Propheten Hosea (4, 3), daß auch die Fische des Meeres vergehen werden¹¹⁰, werden als Versinnbildlichung geschichtlicher Begebnisse betrachtet. Manche Stellen der

Schrift werden, wie die ältere Synagoge und das Christenthum es gethan, auf den Messias und sein Reich gedeutet¹¹¹, obgleich der rationelle Standpunkt dies abweisen müßte. Das Hochlied Salomo's, welches von der Synagoge und der Kirche symbolisirt wurde, betrachtete er, wie Nabawendi und frühere Rariker, als Allegorie¹¹². Aber bei alledem konnte er dem Judghan aus Hamadan¹¹³ und seinen Anhängern nicht beistimmen, daß die Allegorie auf die höhere Erkenntniß einen Einfluß üben soll. Denn weder auf die tatsächliche Uebung der Gesetze noch auf die Dogmen durfte die sinnbildliche Schriftdeutung einwirken. Jeset polemisirt daher gegen die Judghaniten, welche das Dogma von der Vergeltung leugneten, gegen die Schadghaniten, welche die Festtage, die Reinheits- und Speisegesetze, überhaupt die meisten moaischen Vorschriften als im Etil nicht verbindlich abgeschafft wissen wollten¹¹⁴. Die Anhänger des Abu Imran Meswi el-Safarant, die er bald die Meswi'sche, bald Tiflis'sche Sekte nennt¹¹⁵, betrachtet er als die Schädlichsten, weil sie die göttliche Bestimmung, die Auferstehungslehre u. s. w., wie auch die 'Abadja und Mugabbarija verwirft.

16. Neben der Abweisung der Sektirer mit ihren Lehren erscheint bei ihm noch dieselbe Eigenthümlichkeit in der Exegese wie bei Ben-Jerolim. Die Schriftverse nämlich, welche irgendwie auf den Sturz der byzantinischen, römischen und muhammedanischen Reiche, auf die Schilderung der Schattenseiten ihrer religiösen Bedenke und weltlichen Sitten, auf ihre Tyrannei und ihre Laster ausgedeutet werden konnten, wurden auch von Jeset mit Freuden ergriffen und mit behaglicher Breite beschrieben. Den Vers Jes. 47, 9: „So soll über dich dieses beides plötzlich kommen an einem Tage, Verwaisung und Wittventhum, in ihrer ganzen Fülle kommen sie über dich wegen der Menge deiner Zaubereien und wegen des Uebermaßes deiner geheimen Künste“ wendet Jeset auf den Untergang des Islam an, indem er sagt: Alle ihre Aussprüche und das Buch ihrer Schmach (Korän) sind Lügen, ohne irgend eine Wurzel, denn ihre Bannungen und Zaubereien sind Menschenwerk und nicht von Gott und so haben auch ihr Prophet (Muhammed) und seine Genossen aus den Bü-

thern aller Völker (altem und neuem Testament) Stille zusammengelesen und zu einem Schandbuche (Koran) vereint, vorgebend, der Engel Gabriel hätte dem Wahnsinnigen solches von Gott mitgetheilt.“ Zu dem Verse 47, 10: „Und du hältst dich sicher in deiner Bosheit und sprichst, Niemand sieht mich u. s. w.“ bemerkt Jese: „Die Bosheit, welche sich für sicher hält, ist der Befehl, daß Israel Abzeichen tragen solle und vergelten, welche ihm aufgejocht wurden, um es durch schwere Steuern zu belasten. So schreiben sie uns eine Absonderung in dem Oberkleid vor, wie auch gewisse Stofffarben; sie verbieten uns auf Rossen zu reiten und dergl.“¹¹⁶. In gleicher Weise verheißt er mit dem Propheten Jes. 16, 19 den Islamiten Verderben bei Auslegung der Schriftworte: „Und zu Schanden soll werden die Herrlichkeit Moab's bei all seiner zahlreichen Menge“, oder zu Dan. 12, 12, wo er den Untergang der muhammedanischen Herrschaft verheißt, weil Israel von derselben verfolgt und bedrückt wurde. Jese sieht übrigens in vielen apokalyptischen Reden Daniels geschichtliche Ausführungen seiner Zeit, die durch die Schriftworte dokumentirt sind. Zu dem Verse 11, 40 sagt er: „Und zur Zeit der Endschafft“, diese Endschafft umfaßt zwei in sich gesonderte Begebenheiten, einmal die Endschafft des Glückes dieses Herrschers, sodann die Endschafft der über Israel verhängten Verfolgungszeit; sie verkündet, daß endlich Alles sich gegen den (islamitischen) Herrscher kehren wird. Denn beim ersten Heraustrreten des kleinen Hornes (der muh. Herrschaft) kämpfte dieser König (der Khalif) mit dem Könige des Südens und nahm ihm drei Throne weg (wie wir dies zu 7, 24 „und drei Könige wird er erniedrigen“ gedeutet haben), nämlich Alexandrien (Aegypten), Jerusalem (Palästina) und Ana; er nahm ferner el-Scham (Syrien) und große Städte (el-Anzär), dann nahm er weg vom Könige des Nordens el-Ira (Babylonien) und die Provinzen von Chorasan bis zu der Grenze von Derbend (Bab el-Ubuab) u. s. w. Wie sich aber das Glück des (Islam-) Reiches wendet und zu Ende geht, da vereinigt sich der König des Südens mit dem des Nordens gegen dasselbe u. s. w. Nun sehen wir theilweise bereits in unserer Zeit die Verwirklichung der Thaten durch den König des Südens; es ist geschehen, daß

man den Gebieten der Moslemiten Antalia, Larfus und 'En Sarba entrißten hat u. s. w.; es heißt darum „mit ihm wird zusammenstoßen der König des Südens“, weil er ihm nahe ist u., „der König des Nordens wird wider ihn anstürmen“, denn dieser wird aus der Nähe von Dörben kommen“¹¹⁷ u. s. w. Diese geschichtlichen Hinweisungen beziehen sich auf den Kampf des byzantinischen Kaisers Constantin Porphyrogenet und seines Feldherrn Nikophoros gegen die Saracenen. Seltner jedoch, als bei Ben-Jerochim, geht seine Diktion, wenn er von Muhammedanern spricht, ins Hebräische über, weil zu seiner Zeit die Furcht vor Angebern wahrscheinlich geringer war.

17. In Bezug auf das Grammatische und Lexikalische in seiner Exegese steht Jesei unter den Raräern oben an; denn wenn er auch auf sprachlichem Gebiete nicht die Lexikographen und Grammatiker von Fach erreicht hat, so hat er doch die lardischen Arbeiten zweier Jahrhunderte (750—950) vor sich gehabt, in sich aufgenommen und auf Weiterentwicklung der hebräischen Sprachkunde in seinen Schriftcommentaren viele Rücksicht genommen. Wir sehen ihn umfänglich die grammatischen Regeln des Hebräischen nach vorgängigen Grammatikern, die Wörter und Sätze nach frühern Auslegern feststellen und weiter ausbilden, auf frühere Grammatiker und Ausleger¹¹⁸ sich berufen, eine für jene Zeit überraschende Sprachkenntniß, eine damals nur bei Raräern zu findende Feststellung der Etymologie und der Bedeutungen der Wörter bekunden. Schon die wenigen grammatischen Auszüge, welche Munk aus seinen Commentaren gegeben¹¹⁹, die aber tausendfach vermehrt werden können, geben bereichendes Zeugniß von seiner Unabhängigkeit in den sprachlichen Erklärungen, von seinem Ringen nach einer Regelung der hebräischen Grammatik in der Form- und Syntaxlehre; auch der Accent und die Masora erhält von ihm volle Beachtung. Sogar für unsere fortgeschrittene Sprachkunde hat noch so Manches bei Jesei etwas Strenges und Anziehendes, Beachtungswerthes und Eigenthümliches. Obenan steht, daß er die mit Jod oder Nun anlautenden, mit He auslautenden und Waw inlautenden Stämme als zweilautige ansieht¹²⁰, daß er die Doppelung der Stämme in dreierlei Weisen findet, nämlich in

der Doppelung des letzten Lautes (Sabab), des ganzen zweilautigen Stammes (Kirkar) oder endlich in der Doppelung der zwei letzten Laute bei dreilautigen Stämmen (hafaohfach), daß für das He in Hifil und Hofal auch Alef stehen kann (חל) und daß die Grundform des Verb's der Imperativ ist. Da die hebräische Grammatik schon zwei Jahrhunderte vor ihm bei seiner Genossenschaft angebauet wurde und die neuhebräischen Kunstausdrücke der Grammatik sehr geläufig waren, so ist es ganz natürlich, daß er inmitten seiner arabischen Diktion die hebräischen Kunstausdrücke der Grammatik gebraucht¹²¹, obgleich sonst auch die Ausdrücke der arabischen Grammatik angewendet werden¹²². Wenn Jesei aber in seiner Etymologie nach unserer Sprachkenntnis gefehlt hat¹²³, wenn er seltene Nomina nicht richtig erkennt¹²⁴ und wieder so Mancher für ein Suffix ansieht, was ganz anders gefaßt werden muß¹²⁵ oder manche Bedeutungen der Partikeln noch nicht erkennt¹²⁶, so zeigen selbst die Fehler, wie er bestrebt war, den Wortsinne der Schrift zu ermitteln und haben selbst für die Rabbaniten dazu beigetragen, die Schrift rationell und sprachgemäß zu erklären. Sehr stark wurden daher die Jesei'schen Kommentare von Abraham Ibn Ezra, dem rationellsten rabbanitischen Exegeten, in der ersten Recension seiner Kommentare besprochen, in denen allein er die karäischen Ausleger namentlich anführt (Anan, Ibn Sitta, Schami el-Balkhi, Mose ben Amram ha-Parfi, Jeschu'a ben Jehuda, Jehuda ha-Parfi und Jesei)¹²⁷, so daß er in der uns erhaltenen ersten Recension des Kommentars zu Erodinos (um J. 1153)¹²⁸ schon 28 Mal angeführt wird¹²⁹. Ohne Zweifel würden die lehrreichen Exegesen Jesei's auch noch von den spanischen Hebraeologen, wie Samuel Ibn Nagbila ha-Lewi ha-Nagib aus Cordova, Menachem Ibn Sarai aus Tortosa, Dunasch Ibn Labrath aus Fäs in Cordova, Jehuda Ibn Chajjag, Isak Ibn Chiquitilla, Isak ben Saul, Jehuda Ibn Bal'am u. A. stark benutzt worden sein, wenn jene nicht durch ihren ungemessenen Umfang sehr wenige Abschreiber gefunden und durch ihre Polemik gegen den Rabbinismus und die überlieferungsgläubigen Gelehrten davon abgehalten hätten. Die außerhalb der maurischen Kultur lebenden jüdischen Exegeten des Mittelalters, die in Frankreich, Ita-

lien und Deutschland, konnten schon darum Jesei's Kommentare nicht benutzen, weil dieser sie für Heranbildung der Masse seiner Genossenschaft arabisch geschrieben hatte und sehr Weniges davon auszüglich ins Hebräische übersetzt war. Um so fleißiger citiren ihn sein Sohn Sami (ben-Jesei) in seiner *Miladdima* zu Deuteronomium¹²⁰, *Mose ha-Rohen*¹²¹, *Jeschu'a ben Jehuda*¹²², *Jakob ben Ruben*, dessen Kommentare eigentlich nur Auszüge aus Jesei sind¹²³, *Chobijja ben Mose* in *Jehi Meorot*¹²⁴ u. A. Es bleibt nur noch übrig, Jesei's exegetische Arbeit im Verhältniß zu der Saadjanischen zu berühren. Die arabische Uebersetzung und weisheitsvolle Auslegung der Schrift von Saadja, in grammatischer, lexikalischer und dogmatischer Beziehung die erste ausgezeichnete exegetische Arbeit eines Rabbaniten, die den karäischen Arbeiten ebenbürtig zu sein berechtigt war, lag Jesei vor und reizte ihn zu gleich ausgezeichnete exegetische Thätigkeit. Da Saadja's Kommentare in ihrer Polemik gegen Anan, Rahawendi, Chäwi el-Balkhi, Ibn Sitta, Samuel Ibn Salawija, Ben-Jerochim u. A. und in ihrer Apologetik der rabbanitischen Auffassung des Gesetzes als Mittelpunkte der gegenkaräischen Ansichten betrachtet werden mußten, so war es natürlich, daß Jesei seine Kommentare mit der ausführlichsten Polemik gegen Saadja durchflochten hat. Bei dieser Gelegenheit haben sich bei Jesei große Partien aus den Saadjanischen Kommentaren erhalten, die um so werthvoller erscheinen müssen, als die Kommentare selbst ganz verloren gegangen sind und wir *Winkler* wirklich dankbar sein würden, wenn er sein Versprechen, die in den Kommentaren Ben-Jerochim's und Jesei's erhaltenen Bruchstücke aus Saadja's Kommentaren in einem besondern Werke herauszugeben, ausführte¹²⁵. Aber nicht bloß in den Streitpunkten zwischen Karäern und Rabbaniten, in der Anführung seiner Einzelschriften, die einen dogmatischen Charakter haben, sondern auch in seinen rein sprachlichen Erklärungen tritt ihm Jesei entgegen und wirft ihm vor, wenn auch oft ohne ihn zu nennen, daß er unberechtigt auf seine Kenntniß der Regeln der Sprache sich viel einbildet¹²⁶.

18 Von den einzelnen Kommentaren ist der arabische von Jesei zu den Klagekliebern noch besonders zu erwähnen. Das von Munk

mit andern Kommentaren des Jefet nach Paris gebrachte Exemplar, aus welchen er Auszüge giebt,¹³⁷ wird unrichtiger Weise von Munk dem Jefet zugeschrieben, da es erstens in der Karäer-Bibliothek ausdrücklich als von Ben-Jerochim herrührend bezeichnet¹³⁸ und da zweitens, darin der Kommentar zu Daniel angeführt wird; da dieser nach 988. und der zu den Klagehiedern schon 955 verfaßt wurde, so kann er folglich nur dem Ben-Jerochim gehören¹³⁹. Die hebräischen Uebersetzungen seiner arabisch geschriebenen Kommentare sind theils nur Verkürzungen und Verstümmelungen des Originals, theils auch durch Einschreibungen aus Jefet ben Sa'id¹⁴⁰ oder aus sonstigen späteren exegetischen Schriften verändert, so daß eine genaue Uebersetzung noch fehlt. Der gleichen bald verkürzte, bald mit andern Kommentaren in hebräischer Uebersetzung oder Bearbeitung durchmischte Schriften sind:

1. Kommentar zu Exodus und Leviticus¹⁴¹, in der Leydener Bibliothek (Coder Barn.), in hebräischer Sprache; zugeschrieben dem Jefet ben 'Ali¹⁴², aber von Jefet ben Sa'id (1070) und von Jeschu'a ben Jehuda (1090) aufgenommen und bearbeitet, wie man aus den Daten in der erhaltenen Handschrift zu Leyden (N. 3), in der der Karäischen Bibliothek zu Eupatoria und in der der Bibliothek Firkowitsch ersehen kann¹⁴³. Ibn Esra mag noch die Kommentare des Jefet ben 'Ali und des Jefet ben Sa'id getrennt vor sich gehabt haben, und nur weil er einfach unter den Namen Jefet citirt kam es, daß er bald den einen bald den andern Jefet gemeint hat¹⁴⁴.
2. Kommentar zu Genesis in hebräischer Sprache, zugeschrieben einem Jeschu'a ben 'Ali, in dem Jahre 1090 abgeschlossen und in der Karäer-Bibliothek zu Eupatoria vor dem Krimkriege (1861) noch aufbewahrt¹⁴⁵. Dieser Jeschu'a ben 'Ali ist der Jeschu'a ben Jehuda und der Kommentar zu Genesis hatte ganz den Charakter der erwähnten Kommentare zu Exodus und Leviticus, d. h. er war aus den Kommentaren von Jefet ben 'Ali, Jefet ben Sa'id und Jeschu'a zusammengeschmolzen. Da die Grundlage dieser Kommentare häufig wörtlich aus Jefet genommen war, so war es ganz natürlich, daß die spätern Karäer bei Zunahme der Kenntniß in ihrer Literaturgeschichte, solche für echt Jefet'sche

hielten. Elija Maroli (1573) sagt in einem Schreiben, welches er von Konstantinopel aus an die Karäergemeinde in Aegypten geschickt hatte: „Wir bitten euch, uns wissen zu lassen, ob bei euch sich die hebräischen Uebersetzungen des Jesei'schen Kommentars zu Genesis, Numeri und Deuteronomium vorfinden, da bei uns (in Ästpl.) sich nur die zu Exodus und Leviticus in dieser Uebersetzung finden.“ Da die Maroli'schen Exemplare später an Firskowitsch gekommen sind, so sehen wir deutlich, wie die Spätern sich getäuscht haben¹⁴⁶. 3. Der hebräisch abgefaßte Kommentar zu den kleinen Propheten, sehr verstümmelt in einer Leybener Handschrift (N. 12) erhalten¹⁴⁷. Aus dem Inhalte ist nur so viel zu ersehen, daß Jesei's Kommentar und Datum der Abfassung zu Grunde gelegen, im Uebrigen aber auch spätere Elemente eingebracht sind. Außer Anan und Rahawendi¹⁴⁸ wird auch Sa'ul Abu Sari zu Secharja 11, 7—11 angeführt, wo er das Bild von den zwei Stäben auf Israel und die Rabbaniten anwendet¹⁴⁹, so wie auch auf Zeitverhältnisse anspielt¹⁵⁰.

19. Die hohe Bedeutung des Jesei'schen Bibel-Kommentares für die spätere exegetische Literatur der Karäer macht es einem Darsteller zur Pflicht, das was davon in den uns zugänglichen Bibliotheken vorhanden ist, dem Leser vorzuführen, um zu weiteren Forschungen anzuregen. Von Jesei's Kommentaren in arabischer Sprache liegen zu Paris, von E. Munk im Jahre 1840 aus Aegypten angekauft: 1. Der Kommentar zum Pentateuch, und zwar zu Genesis vollständig, zu Exodus, Leviticus und Numeri in mehreren Abschnitten, zusammen drei starke Octavbände und zwei mäßige Folianten. 2. Jesei's Kommentar zu den Psalmen in vier Quartbänden. 3. Jesei's Kommentar zu den Sprüchen Salomo's und zu den fünf Megillot in einem Bande¹⁵¹. Ein Specimen aus dem Psalmen-Kommentar, nach der Pariser Handschrift, hat Hr. Abbé Barges im Jahre 1846 herausgegeben¹⁵². Munk hat 1851 in seiner Schrift über Ibn Ganach¹⁵³ Proben aus Jesei's Auslegungen zu Genesis, Exodus, Numeri, Kohelet und Psalmen, und zwar in arabischer Schrift umgesetzt, mitgetheilt und übersezt¹⁵⁴. In der Karäerbibliothek zu Eupatoria (Koslow), liegt Jesei's ausführlicher Pentateuch-Kommentar in 20 Heften, die

Kommentare zu den Büchern Samuel und Könige, zu Jesaja und Jeremias, zu den Sprüchen, Psalmen und zu Daniel, bald einen, bald zwei Bände zu jedem der genannten Bücher umfassend¹⁵⁸. Der in hebräischer Sprache vorhandene Kommentar zu Exodus und Leviticus, welcher in verstümmelter Form in der Leydener Bibliothek liegt, wie auch der zu den kleinen Propheten¹⁵⁹, hat zwar die Jeset'sche Bearbeitung zu Grunde gelegt, ist aber, wie wir gesehen, von späterer Umarbeitung und nimmt die Kommentare von Jeset ben Sa'id und Jescha'a hinzu.

20. Von den umfänglichen und mustergiltigen Kommentaren zur Schrift, durch welche allein Jeset einen so bedeutenden Ruf erlangt hatte, gehen wir zu den minder bedeutenden Schriften desselben über, die theils noch vorhanden, theils unbestreitbar erwähnt sind. Diese sind: 1. Das Buch über das Gebet (Sefet 'Sijän Tefilla), in hebräischer Sprache im Jahre 978 abgefaßt¹⁶⁷ und aus zehn Abschnitten bestehend¹⁶⁸. In diesem Werke, worin Jeset die Pflicht zu beten, die Richtung des Gesichts beim Gebet, Zusammensetzung und Sprache des Gebetes, Ort und Körperhaltung bei demselben, Zeit des Betens u. s. w. behandelt, führt er das Kitab el-Kirkisani über das Gebet an, das von Jakob ben Josef el-Kirkisani herrührt, wie auch das Ritual von Abu Sulaiman Dawud ben Hassan ben Raschid¹⁶⁹. „Nicht einen Einzigen aus dem jüdischen Volke“, sagt Jeset im Abschnitt über die Kibla¹⁷⁰, „habe ich behaupten hören, daß darin unter Israeliten eine andere Meinung über den Tempel als Kibla wäre; vielmehr behaupten Alle einstimmig, daß nur der Tempelort in Jerusalem die Kibla sein muß und daß nach dorthin der Beter sein Gesicht zu wenden und sich zu verneigen hat. Nur in Kitab el-Kirkisani habe ich gefunden, wie er von einem Manne (Reswi Baalbeki¹⁷¹) erzählt, der die Kibla anders bestimmte und daß man (von ihm und Anhängern) die Bestimmung der Kibla im Westen gesehen habe¹⁷². Ebenso hat man gesehen, daß die Ägypter den Rücken nach dem Tempelort richten“ u. s. w.¹⁷³. In dem Abschnitte über den wesentlichen Inhalt des Gebets¹⁷⁴, wo er über die Zusammensetzung des Gebetrituals aus dem Psalter, aus den Propheten u. s. w., namentlich für den Sühnetag sich ausspricht, sagt Jeset: „Einige

der Rarder haben in ihrem Gebetritual zum Sühnetag gewisse Stücke, welche der Kommentare und Erläuterungen bedürfen. Jedoch in das Ritual (Sibbur) des Abu Suleiman Dawud ben Hassan sind Stücke mit eingeflochten, worin homiletische Agada's, Schriftauslegungen, philosophische Beweise für die Dogmen, Widerlegungen der Keger sich finden u. s. w.¹⁶⁶ 2. Sefer Mizwo't, d. h. ein Buch der Gebote, in hebräischer Sprache c. 954 verfaßt und die Summa der Geseze wie bei seinen Vorgängern behandelnd. Dieses Werkes gedenkt Jefet selbst in seinem Kommentar zu 1 S 20, 27 (c. 955) und zu Daniel 10, 3 (c. 990) und sagt ausdrücklich, daß er darin ausführlich Saadja widerlegt habe, wie er es in seinem Kommentar zur Genesis und Deuteronomium gethan¹⁶⁶. Wie selbstverständlich konnte die Gesezeslehre eines der bedeutendsten Exegeten nicht unberücksichtigt geblieben sein, wenn auch sein Sohn Lewi ihn darin überragen mochte; es wäre sehr auffallend, wenn die späteren Gesezeslehrer aus diesem Werke Nichts anführten. Aus Elija Waskiat'sch's Gesezeskanon Abderet Elija hu erfahren wir jedoch, wie Jefet's Buch der Gebote bei Behandlung vieler Gegenstände in aller Ausführlichkeit noch vorgelegen hat. In Behandlung der Kalenderkunde¹⁶⁷, der Geseze über Sabbat¹⁶⁸, der drei Hauptfeste, nämlich Pazzot-, Wochen- und Laubentrost¹⁶⁹, der Vorschriften über Vermeidung heidnischer Sitten und Bräuche¹⁷⁰, über die sittliche Färbung¹⁷¹, über die Priester im Exil¹⁷², der Geseze über die Schlachtung und die zum Genuße erlaubten Thiere¹⁷³, über die Keuschheits- und Keuschheitsvorschriften¹⁷⁴ und in der Behandlung des Erbrechts¹⁷⁵ hat der genannte Waskiat'sch Stücke aus diesem Werke angeführt. Aus diesen Anführungen bei Waskiat'sch sehen wir deutlich, daß diese Gesezeslehre hebräisch abgefaßt war, wie Jefet sein Werk selbst in seinem arabisch geschriebenen Kommentar nach dem hebräischen Titel citirt; wir sehen, daß er, als zu den „Trauernben um Zion“ gehörig, in diesem glühenden Gefühle der Trauer, den Verlust des Tempels und des Vaterlandes höher anschlug, als den der Eltern und der Blutsverwandten; obgleich neunhundert Jahre seit jenem Verluste hingegangen waren. 3. Eine arabisch verfaßte Sentenzen - Sammlung unter dem Titel Kitab el-Durr el-

Maṭām ¹⁷⁶ *bi-el-Ṭimīm we-el-Ramāl*, d. h. Buch der (nach Sätzen) vollständig wohlgeordneten Perlen, worin zuerst Sentenzen von einem Satze, dann von zweien und so weiter bis von zehn Sätzen zusammengestellt sind, in 10 Kapiteln. Wie die Perlen-Auswahl von Ibn Gebirol und wie ähnliche Arbeiten der Araber mochte Jese eine solche verfaßt haben; allein die Autorschaft desselben ist noch nicht bestimmt.

21. Aus einer Ueberschau der Schriften Jese's gewinnen wir das Urtheil, daß dieser nur Exeget der heiligen Schriften war und daß jede andere schriftstellerische Thätigkeit desselben als nebensächlich und untergeordnet betrachtet werden muß. Religionsphilosophisches über Gott und Kosmos, über Mensch und Geist, hat er in seinen weitschichtigen Auslegungsschriften nur selten dargeboten; aber wenn derartiges von Jese citirt wird, so ist es in seinen Kommentaren zu suchen. So z. B. citirt Abiron ben Elija in seinem *Ez Ṭajjim* Jese's Ansicht über die Atomen-Lehre, wo er das Atom als Gegensatz des Vacuum, als anfänglich aus dem Vacuum Hervorgegangenes mit verschiedenen Accidenzen anseht ¹⁷⁷ u. s. w., was er in seinem Genesis-Kommentar gesagt. Ebenso betrachtet er die Leiden als Prüfungen Gottes und stellt einen Unterschied in der Art, wie das Leid von den Menschen ertragen wird, als Beitrag zur Vergeltungslehre auf ¹⁷⁸. In seinen Dichtungen, in denen er sich atrophisch Hassan ben 'Alī zeichnet ¹⁷⁹, liebt er es mit *ḥḥr* (durchforschen, -suchen) zu beginnen, was mit *ἐκζητοῦμαι* zusammenstimmt und auf seine vorzügliche Thätigkeit in der *ἐκζήσις* hinweist ¹⁸⁰. Auch waren seine religiösen Dichtungen mehr im Dienste der Exegese; da die meisten sich in seinen Kommentaren, wie am Schlusse jeder Sādra des Pentateuch u. s. w. vorfinden.

22. Eine dem Jese folgende und bei dem Verlöschen der Jese'schen Zeit neu erblühende schriftstellerische Thätigkeit kommt nun zur Betrachtung, vergegenwärtigt durch die Söhne und Schüler der vorhergegangenen Männer. Zuerst zu erwähnen ist der oft unrichtiger Weise mit Josef el-Bazir verwechselte Josef el-Kirkisāni (ben Jakob ben Josef) um 990, Sohn des oben besprochenen, um 960 als Religionsphilosoph und Gesetze-

Lehrer vorgeführten Jakob ben Josef el-Rirkisani, aus Rirkisia in Mesopotamien stammend. Dieser Josef, welcher im Gegensatz zu seinem Vater Jakob und zu el-Bazir nicht Religionsphilosoph sondern Gesetzeslehrer war, wird von den Gesetislehrern Jeschu'a ben Jehuda, Jakob ben Ruben, Jehuda Gabassi, Jeket Ibn Zaghir, Mose Baschiatschi und Elija Baschiatschi bald unter Rabbi el-Rirkisani, bald unter Josef el-Rirkisani und bald unter R. Josef allein aufgeführt, sobald der Gegenstand die Erläuterung eines pentateuchischen Gebotes betrifft. Nur die spätern Chronisten, welche den stofflichen Unterschied nicht beachtet haben, konnten Josef el-Rirkisani mit Josef el-Bazir verwechseln. Er schrieb 1. ein ausführliches und weitschichtiges „Buch der Gebote“ (Sefer ha-Mizwot), das in arabischer Sprache aber auch ins Hebräische übersetzt vorhanden war, eingetheilt in Abschnitte, welche eine Anzahl Vorschriften in Gruppen zusammenfassen und; wie sehr oft bei den Gesetislehrern, viele Stellen des Fünfbuches zur Begründung erklären. Dieses unter den Gebotenbüchern sehr bekannte Werk el-Rirkisani's citirt der ein Jahrhundert später schreibende Jeschu'a ben Jehuda (1090) bald in seinem Buche über den Dekalog, von welchem ein großes Bruchstück eines Auszuges in der Leydenor Bibliothek liegt¹⁰¹, bald in seinen philosophisch-theologischen Abhandlungen über die Perikopen des Pentateuch, in Form von philosophischen Homilien¹⁰², bald in seinem Pentateuch-Kommentar, hebräisch Sefer ha-Jaschar genannt, in seinem Buch über die verbotenen Verwandtschaftsgrade, genannt Sefer 'Ara'ot, wie überhaupt in allen seinen Werken¹⁰³. In Bezug auf seine Auslegung vieler Schriftstellen des Pentateuch citiren ihn Jakob ben Ruben (c. 1050) in seinem Bibel-Kommentar Sefer ha-'Discher¹⁰⁴, Jeket Ibn Zaghir (1300) in seinem Buche der Gebote¹⁰⁵ und so andere Exegeten und Gesetislehrer, mit genauer Unterscheidung von Josef el-Bazir¹⁰⁶. Zahlreicher sind die Anführungen aus dem gesetzbestimmenden Theile dieses Werkes bei Elija Baschiatschi in seinem Abderet Elijahu. Wir sehen daraus, daß darin unter gewissen Rubriken die Kalenderkunde, die Vorschriften über Sabbath, die Festtage, die Sittengesetze u. s. w. be-

handelt wurden und daß das sprachliche Element nur unbedeutend vertreten war¹⁰⁷. Dieses Buch der Gebote el-Kirkisani's war aber zugleich als Kommentar über den Pentateuch angesehen; Mose Bafchiatshi führt es in seinem Sebach Pesach¹⁰⁸ als Perusch ha-Torah sehr häufig an¹⁰⁹, woraus ersichtlich ist, daß dieses Hauptwerk el-Kirkisani's ihm hebräisch und arabisch vorgelegen hat. 2. Religiöse Lieder oder Bittuthim für das Ritual der Karäer, ähnlich wie schon früher karäische Gelehrte dergleichen Liturgica für die Genossenschaft geschrieben haben. In dem noch jetzt gebräuchlichen Siddur der Karäer haben sich noch einige Lieder desselben erhalten¹⁰⁰.

23. Dem Sohne Jakob el-Kirkisani's folgen die Söhne Jefet's, welche beim Beginn des ersten Jahrhunderts in dem umgrenzten Kreis des Karäertums als Exegeten, Gelehrten, Hebräologen und religiöse Dichter blühten. Den Reigen eröffnet: Sa'id el-Lewi el-Bazri (ben Jefet ben 'Ali ben Hassan) in Jerusalem (st. c. 1030), welcher schon als ältester Sohn des großen Exegeten Jefet zu den Vätern der Karäer gezählt wird. Es rühmen ihn sein jüngerer Bruder Lewi el-Lewi in der Muladdima zu Deuteronom¹⁰¹, der Verfasser des Chulluf in seiner Aufzählung der karäischen Lehrer und Erleuchteten (Melamdin, Maslilin)¹⁰², Jehuda Haddassi in seinem großen Werke Schol ha-Kofer¹⁰³ und die Gedengebete (Sichronot) für die alten Berühmtheiten der Karäer¹⁰⁴, als Lehrer und Schriftsteller und erwähnen ihn als Sohn Jefet's. Der hebraisierte Name für Sa'id war Saadja, wie man aus den erwähnten Gedengebeten sieht; und umgekehrt wurde der hebräische Name Saadja, welchen der bekannte Gaon geführt hat, in arabisierter Form Sa'id geschrieben¹⁰⁵. Jefet wurde daher in dem „Buche der Gebote“ von Jefet Ibn Jaghir, wegen seines ältesten Sohnes Sa'id, häufig mit der Runja Abu Sa'id angeführt¹⁰⁶ und wenn Lewi ha-Lewi und Chobijja ihn Sa'id-Jefet genannt haben¹⁰⁷, so kann Sa'id nur aus Abu Sa'id verkürzt oder verschrieben sein, wie wir des Weiteren bei Lewi sehen werden. Wie von den meisten Lehrern früherer Jahrhunderte so ist auch von den Lebensverhältnissen unseres Sa'id Nichts weiter bekannt, als daß er einen Kommentar über den Pentateuch¹⁰⁸ geschrieben hat, worin

er sprachliche und sachliche Erklärungen seltener Wörter des hebräischen Hünfbuchs gegeben und den Pentateuch-Kommentar des Abu Salarja Jachja el-Tabarāni oder Jehuda ben 'Alān (fl. 932) benutzt hat, wie aus einer Anführung in der erwähnten Mulabbima seines jüngeren Bruders²⁰⁰ und in dem Gebotenebuche des Jeset Ibn Zaghir²⁰⁰ zu ersehen ist. Mose Wafschiatshi hat bei Abfassung seines Buches Sebach Besach Sa'id's Pentateuch-Kommentar noch vor sich gehabt, da er daraus Manches anführt²⁰¹; jedoch scheint jetzt der Kommentar verloren zu sein. Außer diesem Hünfbuch-Kommentar erfahren wir von unserem Sa'id, daß er religiöse Dichtungen für das Ritual geschrieben hat, wovon sich einige noch in einer Lieder Sammlung aus Damask, die jetzt im Besitze von Firkowitsch in Ebersen ist, erhalten haben²⁰². Der Betrachtung über Sa'id ben-Jeset (fl. c. 1030) schließen sich die drei Söhne desselben an, da die arabischen Chronographen ihrer stets mitgedenken und welche das Hassan'sche (Jeset'sche) Geschlecht bis in das zwölfte Jahrhundert hinein fortloiten²⁰³. Der Verfasser des Ghillul spricht von den drei Söhnen Sa'id's, mit Namen Jesaja, 'Asarja und Chananja (1060), die sämtlich zu den Vätern der Karäer gezählt werden²⁰⁴. Chananja, wie der Bruder Anan's geheißen, führte wie seine Brüder Jesaja und 'Asarja in Sitaten noch den Beisatz ben Sa'id ha-Levi²⁰⁵. Obgleich als Schriftsteller nicht weiter bekannt, mögen sie doch als Lehrer sich der geschichtlichen Erwähnung werth gemacht haben.

24. Der jüngere Sohn Jeset's, Lewi ha-Lewi (geb. c. 975), war als Schriftsteller und arabischer Lehrer in Jerusalem viel bedeutender und angesehenere als sein Bruder Sa'id, da seine sprachlichen Auffassungen des Hebräischen durch Benutzung rabbanitischer und arabischer Forschungen viel universeller, seine Präcisierungen der gesetzlichen pentateuchischen Bestimmungen viel umfangreicher und durchgreifender waren. Lewi ben Jeset, wie er gewöhnlich in den nomolanonischen Büchern citirt wird, wurde von Habassi²⁰⁶ „Lewi ha-Lewi, bekannt unter dem Namen Scheich Bu Sa'id“ und von Kaleb Efendipulo „Scheich Bu Sa'id ben Jeset“²⁰⁷ genannt, was der Runja Abu Sa'id entspricht, indem der Sohn Lewi's den Namen Sa'id geführt hat. Außer-

dem führte er noch bei Hiron ben Josef in seinem Mi bhar²⁰⁸ und von da ab bei spätern Schriftstellern²⁰⁹ die Kunja Abu Haschim ben Abu-'Ali; weil unter den arabischen Stiftern gewisser mutazilischer philosophischer Systeme zu Bagda Abu Haschim der Sohn des Abu-'Al war²¹⁰. Seine Eigenschaft als Sprößling einer in drei auf einander folgenden Geschlechtern glänzenden Gelehrtenfamilie und sein Leben in Jerusalem, wo in damaliger Zeit ein großer Kreis karäischer Gelehrter gewirkt hat, mochten ihm eine gute Erziehung und gelehrte Bildung verschafft haben. Außer einer grammatischen und lexikalischen Kenntniß der Sprache und neben den Gesetzesstudien, die seit mehr als zwei Jahrhunderten innerhalb der Genossenschaft stark angebauet wurden, lernte Sewi alle Nüancen, die sich in der weiten karäischen und rabbanitischen Diaspora geltend machten, genau kennen. Wie vor ihm schon Ben-Jerochim u. A. findet auch er, daß zwischen den Ananiten oder Anhängern des Anan'schen Systems und den übrigen Karäern ebenso wie zwischen Karäern und Rabbaniten eine Spaltung und Verschiedenheit vorhanden sei, namentlich in Bezug auf die Feste und auf einzelne gesetzliche Bestimmungen, wie auch zwischen Karäern selbst gewisse Differenzen waren²¹¹. Auch sonst gedenkt er der Ananiten und ihrer alterthümlichen Lehren²¹², sowie der karäischen Genossenschaften in Irak, welche sich bei Bestimmung des Jahrbeginns nach der Tages- und Nachtgleiche richteten, was der rabbanitischen Rechnungswelse zwar nahe kommt, jedoch wieder solche Bedingungen damit verknüpft, daß man sie von den Rabbaniten unterscheiden muß²¹³. Er weiß von den Karäern in Irak und in andern von Palästina entfernten Ortschaften, welche den Rabbaniten im Kalenderwesen folgen, weil sie den rabbinischen Kalender scheinbar vollständiger finden²¹⁴; ebenso unterscheidet er zwischen den alten Rabbaniten und den neuen und zu den letztern rechnet er bereits den Gaon Saabja²¹⁵. Er weiß von der karäischen Genossenschaft zu Hit, am westlichen Ufer des Euphrat und 21 Farseng von Anbar gelegen, zu berichten, die nach der Ansicht Anan's die Beschneidung am Sabbat nicht vollziehen ließ, wie dies auch in andern Ortschaften Asiens bei den Karäern geschah²¹⁶. Nur in Bezug auf den ersten Bekämpfer des Karäerthums, auf Saabja

el-Fajjumi, ist er ebenso wie Ben-Jerochim und Sahl sehr ungerecht und wirft ihm Sophisterei und Inkonsistenz vor²¹⁷. Ueberhaupt polemisiert er sehr heftig in allen seinen Schriften gegen denselben, indem er den Vorgängern auf diesem Wege nachtritt. Aus alten erhaltenen Fragmenten der Schriften Lewi's sieht man deutlich, daß er den betretenen Weg seiner Vorgänger nicht verlassen und überhaupt in dem karäischen Schriftthum keine neue Bahn eröffnet hatte, es sei denn daß man seine sprachlichen Arbeiten dahin rechnen will. Er starb c. 1050.

25. Die Kunde über die schriftstellerische Thätigkeit Lewi's ist sehr gering, da von allen Schriften nur sein Buch der Gebote lückenhaft und unvollständig und einzelne Bruchstücke aus andern Schriften sich erhalten haben. Ebenso wenig wissen wir Bestimmtes über die Abfassungszeit derselben, da nur das genannte Gebotenbuch ein Datum (1007) hat²¹⁸. Ich zähle daher seine Schriften, so weit sie erwähnt worden, hier in willkürlicher und nicht in chronologischer Reihenfolge auf: 1. Das Buch über die Kalenderkunde²¹⁹, in Kapitel eingetheilt, von welchen Pinsker die zwei ersten Kapitel handschriftlich besitzt²²⁰. Dieser Stoff wurde übrigens von Lewi auch in seinem Gebotenbuche behandelt und hier wie dort wurden die älteren karäischen und rabbanitischen Autoritäten angeführt. 2. Sefer Mizwot oder Buch der Gebote, um 1007 und wie das ähnliche Buch seines Vaters Jefet in neu-hebräischer mit arabischen Wörtern durchflochtener Sprache verfaßt²²¹. Es ist das einzige, welches von spätern Geschlechtern am meisten citirt wird. Es ist in Abschnitte getheilt, welche Umrot oder Dibburim genannt werden, aber auch die einzelnen Kapitel der Abschnitte führen den Namen Dibburim, so daß deren Zahl beträchtlich ist. Die Hauptabschnitte sind, wie auch sonst bei den Rabbaniten und Karäern, auf den Dekalog vertheilt, da man sämtliche Ge- und Verbote der Schrift stets auf den Dekalog zurückgeführt hat. Das Gebotenbuch Lewi's liegt, soweit uns bekannt ist, in drei Handschriften vor und die Anführungen aus demselben haben natürlich die besondere Handschrift zu bezeichnen; allein alle drei sind lückenhaft, mehr oder weniger Bruchstücke und geben kein vollständiges Bild des Ganzen. Die eine Handschrift, 340 Blatt

in Folio enthaltend und von Kaleb ben Elizza Esendipulo in der Abschrift 1436 vollendet, befindet sich in der Leydener Bibliothek und ich bezeichne sie mit Cod. Leyd.²²² Eine andere aus der Arim stammende Handschrift dieses Werkes besitzt die Bodlejana in Oxford; sie ist aus der Handschriften-Sammlung Reggio's erworben, wie die zu Leyden lüden- und mangelhaft und wird hier mit Cod. Bodl. angeführt²²³. Eine dritte Handschrift ist die des bekannten Firkowitsch in Cherson, fast 300 Blatt stark, die Pinsker bei seiner Besprechung benutzt hat²²⁴ und die ich Cod. Firk. nenne. Eigentümlich ist es, daß die erhaltenen und aufgezählten sechs Hauptabschnitte des Werkes, nämlich 1. Monat und Abib, 2. Sabbat und Feste, 3. Speisegesetze, 4. Reinheitsgesetze, 5. Die bezüglich der Ehe verbotenen Verwandtschaftsgrade oder Incestvorschriften und 6. Erbrechte, auch den Namen „Bücher der Gebote (Sifre Mizwot)“ geführt²²⁵, daß überhaupt die Kapitel sehr ineinander geworfen sind und von den ursprünglich zehn Hauptabschnitten nicht nur manche Kapitel fehlen, sondern auch die erhaltenen nach dem Muster anderer Bücher der Gebote reconstituirt werden müßten. Von den unter dem Namen Dibburim vorgefundenen Kapiteln kommen folgende vor: 1. Ueber die Einteilung der Zeiten, an denen wir gesetzliche Pflichten zu erfüllen haben²²⁶. 2. Ueber Bestimmung des Jahresanfanges²²⁷. 3. Ueber die Beschneidung am Sabbat²²⁸. 4. Ueber die karäischen Beweise in Bezug auf das Lichteranzünden am Sabbat²²⁹. 5. Ueber das Wochenfest²³⁰. 6. Ueber Fasten und Gebet²³¹. 7. Die Speisegesetze²³². 8. Die Verehrung der Eltern²³³. 9. Incestgesetze²³⁴. 10. Ueber Erbrechte²³⁵. 11. Ueber Civilgesetze²³⁶. 12. Criminalgesetze²³⁷ u. s. w. Schon aus diesen Kapitel-Anführungen, die sich übrigens noch mannigfach vermehren lassen dürften, ist der Umfang dieses Gebotenbuches zu vermuthen, noch mehr aber aus den zahlreichen sehr häufig wörtlichen Anführungen von Elizza Baschiatschi in seinem Adderet Elizzahu, die sich über alle Theile des Gebotenbuches erstrecken²³⁸. Manches in den erhaltenen bruchstücklichen Handschriften läßt sich nach den Baschiatschi'schen Citaten berichtigen oder ergänzen. Anderes zeigt uns, wie die Gesetzesbestimmungen Levi's, des großen Nomologen seiner Zeit, bis in die spätere Periode norm-

gebend geworden sind und Lewi als Autorität citirt wird. Wir erfahren auch bei einer Gelegenheit, wo er die Incestgesetze bespricht, daß er diesen Gegenstand in einer besondern Schrift ausführlich behandelt hat, was auf die Abfassung eines Sefer 'Ara jot schließen läßt²³⁹. 3. Mukaddima über das Fünfbuch (c. 1030), d. h. nicht eine Einleitung, wie man aus dem Worte vermuthen könnte, sondern eine Art kürzerer Fassung eines Kommentars der Hauptmomente der Schrift, die bald nomokanonisch bald sprachlich erklärt sind, bei Lewi vorwiegend sprachlich²⁴⁰. Von dieser Mukaddima hat Firkowitsch in der Bibliothek der karäischen Genossenschaft zu Eupatoria nur ein Bruchstück zum Deuteronom gefunden, wie er auch die des Ben-Jerochim zum Dekalog daselbst gefunden hat. Dieses Bruchstück der Mukaddima hat Pinsker in den Likkuthe noch zu rechter Zeit mitgetheilt, da sie, wie die Ben-Jerochim's, im Krimkriege (1854—5) verloren gegangen sind²⁴¹.

26. Eine Uebersicht der Schriftsteller und Werke, welche Lewi in den erhaltenen Fragmenten anführt, giebt uns den Beweis, daß in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts die Karäer sich nicht von den Schriften der Rabbaniten abgeschlossen hielten, namentlich in Bezug auf die bei den Rabbaniten zur Blüthe gebrachte Erforschung der althebräischen Sprache und in Bezug auf oppositionelle Erklärungen der Gesetze. Er erwähnt von den Rabbaniten vor allen und am häufigsten: 1. Saadja, den ersten bedeutenden Bekämpfer des Karäerthums²⁴², namentlich in Bezug auf den Kalender, wobei er oft sich eines herben Ausdrucks bedient²⁴³, und in Bezug auf das Lichtanzünden am Sabbat²⁴⁴. Gegen diesen Prototyp der Karäerfeinde schloß er sich der großen Schaar der erbitterten Feinde Saadja's an, wie sie oben vorgeführt wurden, wenn schon seine Sprache nicht so cynisch und unangemessen war, wie die eines Sa hl, Ben-Jerochim, Ben Maschi'h, 'Ali u. A. Nächst Saadja gedenkt er von den Rabbaniten oder deren Arbeiten 2. des Haja ben David, Gaon zu Anbar, welcher in einem Buche gegen die Karäer sich über die Einführung des jüdischen Kalenders ausgesprochen hatte²⁴⁵. Er führt an 3. Jehuda be 'Alan el-Chabarani (gest. 932), der Grammatiker, Dichter und Masoret gewesen war und vielleicht erst später sich den karäischen Asketen in Jerusalem angeschlossen hatte²⁴⁶.

4. Das hebräische Wörterbuch (Iggaron) des spanischen Grammatikers und Dichters Izaak ben Saul aus Lucena²⁴⁷. Izaak ben Saul, vollständig Izaak ben Lewi ben Saul Alifani²¹⁸, war c. 950 zu Lucena geboren; c. 1005 lernte bei ihm der bekannte Sprachforscher Ibn Ganach aus Cordoba, der seines Lehrers als eines damals bekannten Dichters gedenkt und Verse von ihm anführt, die er grammatisch nicht rechtfertigen mochte²⁴⁹. Als Ibn Ganach c. 1040 seine Grammatik (Kitab el-Luma') geschrieben, war sein Lehrer Izaak ben Saul längst verstorben²⁵⁰. Er erzählt, daß er in seiner frühen Jugend bei ihm gelernt und daß Izaak von seiner Heimath aus (Lucena) seine Gedichte bald zum Preise des Jakob Ibn Gaw nach Cordoba geschickt, bald sonst bei gewissen Gelegenheiten angefertigt habe²⁵¹. Zur Zeit als Lewi ben Jefet seine Mukaddima zum Pentateuch geschrieben (c. 1030) war dieser rabbanitische Lexikograph Izaak ebenfalls schon verstorben, da er ihn mit der Euphemie für Verstorbene anführt²⁵². Ibn Ganach führt ihn auch in seinem Kitab el-Azâl²⁵³ und in seinem Kitab el-Takrib²⁵⁴ an, immer aber nur als Dichter und als Jugendlehrer; erst durch Lewi erhalten wir die Kunde, daß er auch ein Sefer Iggaron oder ein hebräisches Wörterbuch wie viele vor ihm geschrieben²⁵⁵ und daß er darin auch die Ortsnamen erklärt habe²⁵⁶.

5. Die Grammatik (Sefer Dikduk) des Jehuda Ibn Koreisch, in der Mukaddima angeführt²⁵⁷; dieselbe ist oben ausführlich besprochen²⁵⁸.

6. Den grammatischen Kommentar zum Pentateuch vom Schüler Saadja's, Jakob ben Samuel, bei den Karäern mit dem schimpflichen Beinamen ha-'Illisch²⁵⁹. Von den Schriften und Schriftstellern seiner Genossenschaft gedenkt er 1. seines Großvaters 'Ali ben el-Hassan ha-Lewi, bei Anführung von dessen Kommentar zum Fünfbuch²⁶⁰. 2. Seines Vaters Jefet ha-Lewi, den er auch Sa'id-Jefet nennt. Außer dessen großen Werken citirt er von ihm auch die hebräische Grammatik Safah Berurah²⁶¹. 3. Seines älteren Bruders Sa'id, der bei ihm noch den Namen 'Ali führt²⁶². Er führt ferner 4. den Pentateuch-Kommentar an, welcher von Josef el-Bazir gewöhnlich unter dem Namen Sefer ha-Maor in der hebräischen Uebersetzung vorhanden war, bei Lewi jedoch unter dem Titel

Sefer ha-Urim im Buche der Gebote citirt wurde²⁶³. 5. Das Gebetsritual (Siddur) des Abu Suleimān Dāwud ben Ḥassan, das nicht bloß Lieder und Gebete, sondern auch Anordnungen, Polemiken, Auslegungen u. s. w. enthalten hat²⁶⁴. Hieran schließt sich die Benutzung der Pijjuthim, aus welchen er zuweilen Verse citirt²⁶⁵.

27. Ein, wenn es sich erhalten hätte, für die hebräische Lexikographie gewiß äußerst werthvolles Werk Lewi's war sein c. 1040 verfertigter Auszug (Schjār) aus dem großen und umfangreichen Wörterbuche (Kitāb el-Iggaron) des Abu Suleimān Dāwud ben Ibraḥim el-Ḥāsi, über dessen Werk oben ausführlich berichtet wurde. Das hebräische aus Dāwud's Urschrift ausgezogene Lexikon Lewi's war, wie die erwähnte Urschrift und die später von 'Alī ben Suleimān angefertigte neue Umarbeitung, in arabischer Sprache abgefaßt und führte den Titel „Schjār“ d. h. Auszug und zwar aus Kitāb el-Iggaron des genannten Dāwud el-Ḥāsi, wo er selbst Abu Sa'īd el-Lewi ben el-Ḥassan el-Bazri genannt wird²⁶⁶. Er stellte in diesem Auszuge die Wörter der hebräischen Sprache in gleicher Weise wie sein Vorgänger Dāwud el-Ḥāsi in eigenthümlicher alphabetischer Ordnung zusammen, wie dies oben ausführlich besprochen wurde²⁶⁷; aber er beschränkte sich in Vorführung der Schriftstellen auf das Nothwendigste, während die Urschrift Dāwud's in diesem Punkte sehr weit-schichtig war. Abu Sa'īd el-Lewi wollte aber nicht bloß einen Auszug ohne eigene Beigaben liefern; vielmehr bereicherte er das ausgezogene lexikalische Material durch Anführung anderer ihm bekannt gewordener Erklärungen, die mit der Formel „Andere sagen“ zuweilen auch dadurch eingeführt sind, daß einzelne theils seltene theils erläuterungsbedürftige Wörter näher und ausführlicher erklärt werden. Daß um diese Zeit (1040) die Rabbaniten bereits tüchtige Arbeiter auf dem Gebiete der hebräischen Lexikographie gehabt, erfahren wir genugsam aus der Geschichte der hebräischen Lexikographie. Die Iggaron oder Machberet des Jehuda Ibn Koreisch (880)²⁶⁸, des Saadja (c. 920), des Menachem Ibn Sarni (950), des Dunasch Ibn Labrath (960), des Isaaḥ ben Saul Alfani (1000), des Abu Sa'arīja Saḥja Ibn Chajjāg aus Fas (1020) und vieler An-

derer, die 1040 den Karäern schon vorgelegen und die vielfachen karäischen Arbeiten auf diesem Wissensgebiete konnten wohl den Abu Sa'id zu dergleichen Arbeiten anregen.

28. Die Familie Ḥaṣṣan (aus Bazra), welche in Lewi vier Geschlechter hindurch ihre Bedeutung für die literarische Kultur der Karäer bewahrt hat, verdient eine ununterbrochene Vorführung ihrer Descendenten durch weitere Geschlechter, selbst für den Fall, daß die synchronistische Darstellung dadurch unterbrochen werden muß. Lewi ben el-Ḥaṣṣan el-Bazri (st. c. 1050) hatte einen Sohn mit Namen Sa'id und er führte deshalb den Beinamen 'Abu Sa'id, wie oben bereits erwähnt wurde. Dieser Sa'id (st. c. 1100), das fünfte Geschlecht der Ḥaṣṣan'schen Familie bildend, war entweder als Schriftsteller und Lehrer wenig bekannt und daher nicht den karäischen Vätern beigezählt, oder wurde in Citaten mit seinem Onkel Sa'id, dem älteren Bruder Lewi's, verwechselt. Hingegen erscheint schon wieder dessen Sohn Jefet (Ḥaṣṣan), der Jefet ben Sa'id genannt wird und das sechste Geschlecht der Ḥaṣṣan'schen Gelehrtenfamilie bildet, als Schriftsteller und Lehrer und ist den berühmten Vätern der Karäer beigezählt. Dieser Jefet war Arzt in Jerusalem und unterschied sich von seinem Urgroßvater Jefet dadurch, daß jener ben Sa'id und dieser ben 'Ali zu-benannt war. Er hieß daher vollständig Jefet ḥa-Roṣe ḥa-Lewi, bekannt als ben Sa'id²⁶⁹, blühte in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts und wird in den Gedenk-Gebeten des karäischen Rituals für die verstorbenen Lehrer²⁷⁰ zwischen Abu el-Farâḡ Furkân Ibn 'Asad und Jehuda Ḥadassi aufgeführt. Er schrieb: 1. Kommentar zu Exodus und Leviticus in hebräischer Sprache (c. 1120), handschriftlich bei Firkowitsch und in der Leydener Bibliothek²⁷¹ und zwar am Anfang und Ende besetzt und fälschlich als hebräische Uebersetzung aus dem arabischen Kommentar zu diesen Büchern von Jefet ben 'Ali angesehen²⁷². Der Kommentar hat nicht die gewöhnliche Form, sondern ist auf die Sidra's oder Perikopen vertheilt und in homiletischer Weise, d. h. mit Exordium (Petichah), prophetischen und hagiographischen Texten versehen, mit eingeschobenen Responen (Sche'elot und Teschubot) und Abhandlungen untermischt²⁷³. Wir

sehen aber schon aus diesem bruchstücklichen Kommentar, daß Abraham Ibn Esra, wenn er in seinem Fünfbuch-Kommentar die Ansicht Jeset's citirt, zuweilen nur unseren Jeset ben Sa'id gemeint haben kann, dessen hebräischer Kommentar ihm wie der arabische des Jeset ben Ali vorgelegen, wie Firkowitsch durch Vergleichung erwiesen hat²⁷⁴. Denn Ibn Esra führt zuweilen eine Erklärung Jeset's an, die der Erklärung des alten Jeset entgegengesetzt ist, oder Ibn Esra stellt seine Erklärung der des Jeset gegenüber, die aber bei Jeset ben Sa'id sich gerade mit ihm übereinstimmend findet²⁷⁵. Dieser Jeset allein war älterer Zeitgenosse des Ibn Esra. Elija Baskiatzki konnte daher in seinem Abderet²⁷⁶ die Ueberlieferung mittheilen, daß Jeset sein Lehrer, d. h. älterer Zeitgenosse war, während zwischen Ibn Esra und dem ältern Jeset fast eine Zwischenzeit von 150 Jahren liegt. Wie die meisten Exegeten jener Zeiten mehr die Sache als die Person und das geschichtliche Datum im Auge behaltend, hat auch Ibn Esra beide Jeset identificirt und bald den arabischen Kommentar des ersteren, bald den hebräischen des letzteren benutzt. Daß der Kommentar unsers Jeset ben Sa'id sich nicht bloß auf die zwei Bücher Exodus und Leviticus erstreckt haben würde, läßt sich im Voraus vermuthen. 2. Kommentar zu den 12 kleinen Propheten (1130), von dem bei Firkowitsch sich nur 11 Blatt erhalten haben²⁷⁷ und der in Leyden zwar vollständiger aber stark aus dem ächten Jeset bereichert vorhanden ist²⁷⁸. Er gedenkt des Abu'l Walid Ibn Ganach, der in der letzten Hälfte des 11. Jahrhunderts geblühet hat, und mag stillschweigend viele andere rabbanitische und karäische Exegeten und Grammatiker benutzt haben. — 3. Kette der Ueberlieferung oder das Ueberliefern der Lehre²⁷⁹, eine Art Geschichte des Karäerthums oder der Lehre, wie sie von Moses ab bis auf seine Zeit (1145) sich fortgepflanzt hat, geschrieben um die karäische Genossenschaft in ihrem Glauben zu stärken²⁸⁰. Hier werden schon die fabelhaften karäischen Vorgeschichten erzählt, daß zur Zeit des Jehuda ben Chabhai und Simon ben Schetach die nur der Schrift hingeebene Gemeinde die der „Schriftgläubigen“ genannt wurde und die Oberhand hatte; diese überlieferte sodann die karäische Lehre dem Sche-

maja und Abthaljon, diese dem frommen Schammai und dieser den Söhnen der Schrift im Allgemeinen. Bis auf Anan, der nach ihm zur Zeit des Kalifen Abû-Gafar el-Manfur im 136. Jahre der Hïgra (758) aufgetreten war und den er den Exilarch Israels nennt, zählt er 13 Ueberlieferer in der großen Kette seit Schammai's Zeit²⁸¹. Indem er die Karäer als Nachfolger Schammai's ansieht, berichtet er ferner von Anan, daß er gegen die Hilleliten gekämpft und gestritten und so viele zu sich herübergezogen, daß seine sonst so verachtete Partei bald über die andere siegen konnte²⁸². Als Datum der Abfassung seiner Ueberlieferungskette giebt er an 403 Jahre seit der vollständigen Trennung der Karäer von den Rabbaniten, d. h. 1145 n. Chr., indem die Spaltung als 742 n. Chr. vollzogen angenommen wird, 1075 Jahre nach der zweiten Zerstörung Jerusalems, was ebenfalls 1145 giebt. Die karäische Spaltung wird als 667 nach der Tempelzerstörung, d. h. 742 n. Chr. angegeben²⁸³, so daß 136 der Hïgra der Gleichheit wegen in 110 verwandelt werden muß. Eine Handschrift dieser „Ueberlieferungskette“, aus der Pinsker sich eine Abschrift gemacht hat, besaß der karäische Gelehrte Simcha Hsael Luzi (aus Luzi)²⁸⁴ in einem Codex, worin auch das Sefer Kriat ha-Torah oder Tikkun ha-Ketia von Genai ben Warûch enthalten war²⁸⁵. Ein Sohn dieses Jefet ben Sa'id hieß wie sein Urgroßvater Lewi ben Jefet und man findet ihn unter einem Verkaufsschreiben vom Jahre 1235 zu dem Bibelcodex von 1010 verzeichnet. So sind wir dieser Gelehrtenfamilie der Karäer, deren Ahn arabisch Hassan und hebräisch Jefet geheissen hat, durch sieben Geschlechter gefolgt und haben zum Theil die chronistische oder chronologische Darstellung unterbrochen, um die Thätigkeit dieser Familie besser zu überschauen. Drei Namen wiederholen sich in dieser Gelehrtenfamilie: Hassan-Jefet, Ali-Lewi und Sa'id; wo die hebräische Benennung Jefet oder Lewi vorkommt, da sind auch die entsprechenden arabischen Namen vorauszusetzen²⁸⁶.

29. Bevor wir in Betrachtung des karäischen Schriftthums nach Jefet und dessen Sohn Lewi weiter gehen und in der Zeitfolge, die wir nur der Hassan'schen Familie wegen unterbrochen haben, zur ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts zurückkehren, wollen

wir noch einige Rabbaniten in ihrer schriftstellerischen Thätigkeit beleuchten, welche durch Wort und Schrift gegen die Karäer polemisiert haben. Der erste uns auf literaturgeschichtlicher Wanderung Begegnende ist Samuel ben Hofni ha-Rohen aus Fās²⁸⁷, wo er c. 960 geboren sein mochte. Er wurde c. 1000 zum Gaonen-Amte nach Sora berufen, wo er als letzter Gaon der soranischen Hochschule bis zu seinem Tode 1034 fungirte und innerhalb dieser Zeit Schwiegervater des letzten Gaon zu Anbar, des Haja ben Scherira wurde, der den 25. März 1038 gestorben ist. Dieser Würdenträger zu Sora, Ben Hofni, schrieb wie Saadja an derselben Hochschule ein Sefer 'Arajot, d. h. über die hinsichtlich der Ehe verbotenen Verwandtschaftsgrade, gegen die Karäer, wie aus einem Gedicht-Bruchstück des 28 Jahre nach Ben Hofni's Tode schreibenden Karäers Israël ben Daniel Iskendri zu ersehen ist²⁸⁸. In seinem weitläufigen Kommentar zum Pentateuch, der bereits dem Jehuda Ibn Bal'am in seinem arabisch verfaßten Pentateuch-Kommentar²⁸⁹ und später noch Ibn Esra vorgelegen hat²⁹⁰, mag er ebenfalls gegen das Karäertum aufgetreten sein, wie sein Vorbild Saadja es gethan. Da die Schriften dieses letzten soranischen Gaon zum großen Theile schon früh untergegangen zu sein scheinen, so möge es gestattet sein, sie schon darum nach erhaltenen Citaten bibliographisch hier vorzuführen, weil sie den Stand der Bildung in den babylonischen Hochschulen schildern. Er schrieb: 1. Sefer 'Arajot gegen die Karäer, wie bereits mitgetheilt ist. 2. Tassir el-Tora, d. h. Kommentar zum Fünfbuch in arabischer Sprache, welcher dem Ibn Bal'am, Ibn Ganach und Ibn Esra noch vorgelegen hat. Ibn Ganach zählt Ben-Hofni, wie Saadja, zu den Exegeten nach dem einfachen Wortsinne, der da vergleicht das Arabische in gemessener Weise und bedauert, daß seine Zeitgenossen in Spanien zu wenig seine Schriftauslegungen studirt haben²⁹¹. Die primitiven Kennwörter der Schrift, die nicht von Zeitwörtern abgeleitet sind, als die Namen der Maße und Gewichte, der Vögel, der Edelsteine u. s. w. hat Ibn Ganach, wie er sagt, aus den Werken der Gaonen, aus denen des Saadja, Scherira, Haja, Samuel Ibn Hofni und Chafez, den Exegeten unter

den Gaonen verstehen gelernt²⁰². In der Einleitung zu diesem weisheitlichen Kommentar handelte er auch über die Nothwendigkeit und Nützlichkeit der grammatischen Behandlung der Sprache nach Beweisen aus Schrift und Talmud²⁰³, was wohl mit Bezug auf die Einseitigkeit der Karder ausgeführt war. Ibn Esra schildert im Vorworte seines Pentateuch-Kommentars Ibn Chofni's Auslegung als zu weisheitlich angelegt und daß er Vieles enthält, was nicht nothwendig zur Exegese des Fünfbüches gehört. Aber wir finden auch, daß er schwierige Wörter und Ausdrücke zu erklären sucht, wie man aus Ibn Bal'am's Pentateuch-Kommentar erfährt²⁰⁴. 3. Kommentar zu den übrigen Büchern der Schrift, worin das scheinbar Uebernatürliche in den Erzählungen auf das Natürliche zurückgeführt wird²⁰⁵ und wo viele hebräische Wörter arabisch übersezt werden²⁰⁶. 4. Eine arabisch abgefaßte Abhandlung gegen diejenigen, welche an die Ewigkeit der Welt glauben²⁰⁷. Nach dem Beispiele des Haja, Ibn Sargado Dosa ben Saabja, Ibn el-'Akali u. A. schrieb auch Ibn Chofni über diesen philosophischen Gegenstand, wie aus einer arabischen Notiz zum 1. Theil des More in Oxford zu ersehen ist²⁰⁸. 5. Das Buch der Pforten, arabisch unter dem Namen Kitab el-Abwab, gewöhnlicher hebräisch als Sefer ha-Sche'arim vielfach angeführt. Es war eine Zusammenstellung der talmudischen Halacha's, nach Materien geordnet, wobei jeder einzelnen behandelte Stoff bald Sche'ar (Pforte), bald Sefer (Buch) und bald Hilchot genannt wurde. Unter dem Namen „Pforten“ pflegten die Alten, wie Saabja, Haja, Barceloni u. A., ihre Gesamtwerke halachischen Inhalts zu verfassen. Aus diesem großen halachischen Werke werden bei Raimoni, Isaa ben Abba-Mare, Mardechai ben Hillel und anderen Gesetzeslehrern einzelne Partien angeführt, so z. B. werden Hilchot Bizit, über die Schaufäden, arabisch²⁰⁹; Sefer ha-Schutfoth, über die geschäftliche Genossenschaft²¹⁰; Sefer ha-Matana über Schenkungen²¹¹; Sche'ar ha-'Edut über Zeugenschaft²¹²; Dine Schechitha über die rituellen Schlachtungsregeln²¹³; Seder Berachot über die Eulogien, ausdrücklich als ein Theil der „Bücher der Pforten“ bezeichnet²¹⁴; Sefer ha-Tenaim oder über Bedin-

gungen und festgesetzte Bestimmungen im Verkehr²⁰⁶; Sefer Dinim, arabisch el-sum el-Achlam²⁰⁶; Sefer ha-Mabui (מבוי)²⁰⁷. Aus Dine Besach u-Mazza wird Manches unter dem Namen Samuel ha-Rohen von Isaał Ibn Chajät citirt²⁰⁸, ebenso aus den Halacha's von Sefirat ha-Omer²⁰⁹ und so ist es wahrscheinlich noch mit anderen Theilen dieses Werkes. 6. Kitab el-Kusib el-Schira' we-Ajal el-Din we-Fer'ah (bei Rose Ibn Stra p. 20 b), d. h. die Verbindlichkeit der Gesetze²¹⁰ für die Wurzeln und die Spitzen der Religion, von Ibn Bal'am in seinem Pentateuch-Kommentar neben dem Gebotenbuche von Chesez angeführt²¹¹. Es scheint eine Art Religionsphilosophie gewesen zu sein, worin manche Stellen des Fünfbuches, die man als Gesetzesvorschrift angesehen hatte, für bloße Erzählung erklärt werden²¹². 7. Eine Anzahl von Gutachten (Teschubot) oder Bescheiden, wie auch die andern Häupter der Hochschulen sie zahlreich gegeben haben. Diese finden sich theils in den gedruckten Gutachten-Sammlungen der Geonim, theils in den noch vorhandenen verartigten Handschriften, theils aber sind sie verloren gegangen.

30. Der zweite hier in Betracht kommende Rabbanite, welcher gegen die Karäer polemisirte, ist ein gewisser Samuel ha-Lewi, Haupt der rabbanitischen Gemeinde zu Alexandrien²¹³, gerade zur selben Zeit (c. 1062), als Israel ben Daniel daselbst Dajjan der karäischen Gemeinde war. Dieser Samuel nahm den alten Kampf des Rabbinismus gegen das Karäerthum in heftiger Weise auf, als die dortige karäische Genossenschaft die Oberhand hatte; durch Schrift und Rede gelang es ihm, Viele zur rabbinischen Lehre herüber zu ziehen. Er führte außerdem Spaltungen in der karäischen Gemeinde herbei, so daß sie sogar ihr eigenes Bethaus aufgab. Von dem genannten Israel ben Daniel hat sich noch ein Gedicht gegen den Störenfried Samuel in Alexandrien erhalten, das voller Spott und Bitterkeit ist²¹⁴.

31. Bevor wir auf die karäischen jüngeren Zeitgenossen der Rabbaniten Ben Chofni und Samuel ha-Lewi zurückkommen, haben wir noch eines karäischen Lehrers zu erwähnen, welcher dem Beginn des 11. Jahrhunderts angehörte und älterer Zeitgenosse des weiterhin zu schildernden Jakob ben Ruben war. Dieser

Gelehrte hieß Abraham ben Simcha Sejardi, d. h. Einer aus der Stadt Sejarad am Bosporus Timmerius, was das spätere Kertich in der Krim ist. Der Karäer Beracha aus Tiflis (daher Tiflin), welcher über ein Ereigniß aus dem Jahre 957 in den karäischen Gemeinden in Kertich (Sejarad), Uchhat, Sulchat und Raza berichtet²¹⁶, nennt die karäische Bevölkerung dieser Gemeinden „die jerusalemischen Exulanten in Sejarad“ und es ist bereits oben erwiesen worden, daß das Sejarad in der Schrift (Chadja) bereits früh von der Krim'schen Halbinsel gebraucht wurde²¹⁶. In einem alten Verzeichnisse auf Pergament, welches Kirlowitsch in Ningeles, in einem Dorfe bei Derbend, gefunden hat, sagt dieser Abraham ben Simcha ha-Sejardi von sich aus, daß er aus der Stadt Sejarad (Kertich) sei und schon um 986 geschrieben habe²¹⁷. Der compilatorische Schriftausleger Jakob ben Ruben, der bereits 1010 seinen Pentateuch-Kommentar geschrieben hat, erzählt an vielen Stellen desselben, daß er mit diesem Abraham Sejardi mündlich verkehrt habe²¹⁸. Er schrieb einen Kommentar zum Pentateuch, dessen Erklärungen mit denen des Lexikographen Dawud el-Fasi zuweilen zusammenstimmen und bei dessen Bearbeitung er ein handschriftliches Pentateuch-Exemplar benutzt hat, worin z. B. da ein verkehrtes Lamed angemerkt war, wo in unseren Masora-Ausgaben keines bemerkt ist. Aus seinem Pentateuch-Kommentar führt Jakob ben Ruben an²¹⁹. Es kann aber unser Abraham nicht derselbe Abraham Sejardi sein, den Jehuda ha-Lewi in einem Gedichte als „Einen der Großen im Osten, der in der Stadt Sejarad lebte“, besungen hat, da dieser hundert Jahre später gelebt hat²²⁰.

32. Nach dieser Abschweifung über die zwei Rabbaniten Samuel ben Chofai ha-Rohen in Sora (fl. 1034) und Samuel ha-Lewi in Alexandrien (bl. 1050), welche gegen die Karäer im 11. Jahrhundert geschrieben haben und gegen welche der nun zu beschreibende Karäer aufgetreten ist, kommen wir zu dem karäischen Schriftsteller Israël ben Daniel Jaskendri, Dajjan in Alexandrien um 1061²²¹. Er stammte aus Rumas in Babylonien, daher er von Mose Baskhiatschi in Sebach Pesach auch ha-Rumasi genannt wird, so wie der andere Israël

in Rahira, weil er aus dem Maghreb stammte, el-Maghrebi genannt wurde³²². Er gehörte zu den Mystikern, die man „die Gelehrten des Verborgenen“ nannte³²³, und führte in poetischer, wenn auch in schwerfälliger Sprache scharfe Polemik gegen Rabbaniten, die mochten längst verstorben sein oder noch leben. So polemisirte er gegen das Sefer 'Arajot des Saadja in drei Gedichten, von denen sich kleine Bruchstücke in einem Codex des Verifons Daroud el-Fast's erhalten haben. Auch stritt er gegen Samuel ben Hofni in einem derselben, namentlich aber gegen Samuel ha-Lewi, der zu gleicher Zeit mit ihm bei den Rabbaniten in Alexandrien fungirte³²⁴ und über den vorhin ausführlich gesprochen wurde. Das Hauptwerk Israël Iskendri's war jedoch sein Buch der Gebote in kürzerer Fassung³²⁵, das auch den symbolischen Titel Mizwat Jehowa Barah, wahrscheinlich von seinem Anfange, geführt hat³²⁶. Dieses Werk, worin gewiß alte Autoritäten citirt waren³²⁷, wird angeführt von Jefet Ibn Jaghir in seinem arabisch verfaßten Buche der Gebote (c. 1350)³²⁸ und von Mose Baschiatfchi in seinem Sebach Pesach; es war vermuthlich in Abschnitte eingetheilt und diese zerfielen in Kapitel.

33. Zwischen 1010 und 1030, d. h. nachdem 400 Jahre der Hagra bereits verfloßen waren und der große karäische Gelehrte Abu'l-Farag Furlan Ibn Asad noch nicht als Schriftsteller bekannt geworden war³²⁹, trat der Schriftausleger Jakob ben Ruben auf, der wie es scheint in Sefarad (Kertsch) lebte, wo er mit dem Kommentator des Pentateuch Abraham ben Simcha ha-Sefardi in persönlichem Verkehr stand³³⁰. Derselbe lebte, wie er im Vorworte zu seinem Buche 'Ofcher (Reichthum) sagt, in Armuth und in Nahrungssorgen, wanderte in vielen Ländern unter Gefahren umher, um viele Kommentare der Schrift zusammenzubringen³³¹ und war bei diesen Wanderungen wahrscheinlich zugleich Sendbote des Karäerthums und dessen Propagandist. Denn zu seiner Zeit war der propagandistische Eifer der Karäer wieder lebendig und das Rufen (kara) und Predigen (karas) zum wahren Kult hielt man für einen heiligen und verdienstlichen Beruf³³². Sein Kommentar zum Fünfbuche trägt daher den homiletischen

Charakter der damaligen Zeit, indem noch das Exordium, die Verknüpfung mit Versen aus den Propheten und Hagiographen rhetorisch sichtbar ist. Er schrieb: 1. einen Kommentar zum Pentateuch in hartem und rauhem neuhebräischem Style, das in jeder Beziehung unselbstständig, unter dem Namen Sefer ha-'Ošer erschien, eine Zusammenstellung, wie es im Vorworte heißt, den Lesern vollständig genügt²²². Er sammelte, heißt es daselbst, die Werke der Kommentatoren und zog daraus die Erklärungen, kürzte das Weitwichtige und trug das Entfernte näher, damit die Masse der großen Kommentare entbehrlich werde. Diese Arbeit dauerte zwei Jahre²²⁴. Sie hat sich in einem Leydener Codex (VIII) in 103 Folioablättern²²⁵, in einer Pariser Handschrift²²⁶ und bei Firkowitsch²²⁷ erhalten. — Obgleich ben Ruben, wie die meisten Kompilatoren, die Erklärungen seiner Vorgänger oder Zeitgenossen gewöhnlich anonym anführt²²⁸, so finden wir doch in seinem Pentateuch-Kommentar eine Anzahl karäischer Ausleger theils als zustimmend theils als widerlegend citirt, die ich hier aufzähle, von Saadja Gaon mi abgesehen, den er, seinen Quellen folgend, immer widerlegt und bekämpft. Er citirt Anan, das Haupt des Erils, seinen Jünger Malich Harmali, den Nasi (Erilsfürst) David ben Bo'a's, Abraham Sefardi aus Sefarad (Kertsch), Jakob und Josef el-Kirlišani, Abu 'Ali oder Jefet, den er auch Nasi und Melammed nennt, Sahl unter dem Namen Abu-Sari, Josef ben Abraham el-Bazir, Daniël el-Rumasi, Abu-Jakub (ben Gahlal), Bochtan, Lewi ben Jefet, das Kitāb el-Tamjis von Saadja. Außerdem gedenkt er der Lehren der alten Phariseer, Saducäer und Samaritaner, am Häufigsten der Samaritaner, auch der arabischen Dialekte und der arabischen Sprache²²⁹. 2. Einen Kommentar zu den Propheten und Hagiographen, in kürzerer Weise als der zum Pentateuch verfaßt und ohne in Anführung der Erklärungen Anderer die Urheber mit Namen zu nennen. Handschriftlich ist dieser Kommentar in einem Leydener Codex (VIII), der mit dem zum Pentateuch 234 Blatt umfaßt und noch in einem andern Codex daselbst; aber in beiden mangelhaft und mit vielfachen Lücken. Auch in Paris und bei Firkowitsch sind Handschriften dieses Kommentars,

jedoch mehr oder weniger mangelhaft³⁴⁰. Nach einer Handschrift, welche ein mit Firkowitsch Berschwägerter mit Namen Elija in der Krim besessen, worin aber der zu den ersten Propheten und zu Jesaja fehlte, erschien dieser Kommentar im Druck zu Roslow im Jahre 1835, 46 Folioblätter umfassend.

34. Neben dieser exegetischen Arbeit, die im Geiste des Karaerthums zwischen 1010 und 1030 unternommen war, circuliren aber in den Bibliotheken noch folgende zwei Werke, welche dem ben Ruben zugeschrieben werden, weil eines auch denselben symbolischen Titel Sefer ha-'Ofcher führt und weil der bloß rabbanitische Verfasser des Andern denselben Namen hat. In der Leydener Bibliothek³⁴¹ liegt nämlich eine in rhetorisch-gereimtem ziemlich fließendem Style abgefaßte kleine hebräische Schrift in Quart über 66 Edelsteine und über deren Fundorte, Farben, Heilkraft u. s. w., welche im Vorworte, das nun gedruckt vorliegt³⁴², als eine Uebersetzung ausgegeben wird und wo der Uebersetzer sich Jacob ben Ruben nennt. Es ist in der That eine hebräische in gereimter Prosa gefertigte Uebersetzung des lateinischen Gedichts von Marbod, dem Bischof zu St Rennes in Frankreich (st. 1123), welches Gedicht unter dem Titel „de lapidibus pretiosis enchiridion“ 1531, 1539, 1555 und dann öfter gedruckt wurde. Wie in der erwähnten Handschrift das hinten besetzte Werkchen Sefer ha-'Ofcher hinter einem Excerpt „Ueber die Steine des hohenpriesterlichen Brustschildes“ steht, gleichsam die theologische Unterlage bildend, ebenso wurde die Urschrift bei Marbod durch seine erste Schrift „liber de lapidibus filiorum Israël“ veranlaßt³⁴³. Im Vorworte des hebräischen Uebersetzers wird diese theologische Beziehung auf die Steine des hohenpriesterlichen Brustschildes oder auf die Stellen, wo sonst der Edelsteine in der Schrift gedacht wird, hervorgehoben³⁴⁴. Um jedoch über den Uebersetzer oder Bearbeiter Jakob ben Ruben, der erwiesenermaßen über hundert Jahre später als der Karaer dieses Namens geschrieben hat, Einiges zu erfahren, ist es nöthig, die seine Person betreffende Stelle am Eingange näher zu beachten. Da sagt er von sich, daß er, mit Armuth, Entbehrung und Mißgeschick kämpfend, genöthigt war, sich von seiner Heimath zu trennen und unstät zu sein. Auf der Wanderung war es, wo er

dieses Buch übersezt und Sefer ha-'Dšer genannt hat²⁴⁵. Da im Vorworte zu dem Pentateuch-Kommentar des gleichnamigen Jakob ben Ruben der Verfasser ebenfalls von seinen Wanderungen und seinem Mißgeschick spricht²⁴⁶ und da dieser sein Buch ebenfalls Sefer ha-'Dšer genannt, so ist es kein Wunder, wenn der laräische Bibliograph Simcha Jsaak Luzli in seinem Orach Jaddikim dieses Buch 'Dšer demselben Verfasser zuschreibt, der den Schrift-Kommentar geschrieben hat²⁴⁷. Der wirkliche Verfasser dieses Buches war also Rabbanite, lebte in Europa und war vermuthlich in Frankreich oder im christlichen Spanien, übersezte oder bearbeitete auf seinen Wanderungen das lateinische Gedicht des Bischofs Marbod und kann also erst c. 1200 das Buch geschrieben haben. Er ist aber derselbe wie der Verfasser des hier folgenden Buches, der sich ebenfalls Jakob ben Ruben nennt, seine Lebensumstände ebenso beschreibt, große Vertrautheit mit den lateinischen Schriften der Kirche zeigt und gegen 1200 geschrieben hat.

- 35. Das zweite fälschlich dem Karäer Jakob ben Ruben zugeschriebene Werk ist das gegenchristliche Buch der Kämpfe Gottes²⁴⁸, nach Angabe des Kopisten 1170 verfaßt und wirklich in vielen Bibliotheken handschriftlich vorhanden²⁴⁹. Der Verfasser Jakob ben Ruben, der auch den Beinamen Tam wie der Tosafist Jakob annimmt, erzählt in dem Vorworte, daß er bei seinen mühseligen Wanderungen zufällig in die Gasconne gekommen sei, wo er zu bleiben gezwungen war und daß ein hochgestellter christlicher Geistlicher baselbst, der in der Rethorik und Metaphysik ausgezeichnet war, ihn liebgewonnen habe. Dieser Kleriker, bei dem er in Wissenschaften Unterricht genommen, war in Bezug auf seine Religion, die er für die einzig wahre hielt, verblendet und forderte den Gast und Schüler auf, das Judenthum zu verlassen oder es zu vertheidigen. Er führte die Werke der Väter seiner Kirche, die des Paulus, Hieronymus und Augustin vor, welche die Wahrheit des Christenthums bewiesen haben, sowie das des Gregor, welcher die Kirchenmusik begründet hat und der Gast Jakob ben Ruben entschloß sich, die Anforderung seines christlichen Freundes aufmerksam zu betrachten, seine Einreden zu erforschen und theils rationell, theils

nach dem Vorbilde der großen und alten Weisen des jüdischen Volkes auf die Widerlegung bedacht zu sein und der Wahrheit nachzuspüren. So entstand das „Buch der Kämpfe Gottes“ in der Form eines Gespräches zwischen einem Unitarier und Trinitarier, behandelt in zwölf Abschnitten, die wieder in Kapitel zerfallen²⁴⁰. Außer dem Aufschlusse über die Entstehung seiner Streitschrift gegen das Christenthum, verfaßt in der Gascogne, giebt der Polemiker noch an, daß er 1150 geboren²⁴¹, daß die Abfassung dieses Werkes im Jahre 1170 oder richtiger c. 1200 geschehen und daß er mit den lateinischen Kirchenschriften, mit der damaligen christlichen Theologie vertraut gewesen sei. Es ist also natürlich, daß er die lateinische Schrift des Bischofs Rabod übersetzen konnte (c. 1180), die ihm als Vorstudie zur Erklärung der Edelsteine am hochpriesterlichen Brustschilde galt. In diesem Buche, welches in verschiedenen Bibliotheken handschriftlich aufbewahrt wird, werden Ibn Esra, sowie der Dichter und Arzt Josef Ibn Sabara in Barcelona, ersterer als verstorben, citirt; aber er kennt noch nicht Maimon's More²⁴². Dieses Buch „Milchamot“ wurde Grundbuch oder Prototyp zu späteren antichristlichen Werken. Schem-Eljoh ben Isaa! Schafruth in Lubela beendete 1385 zu Tarazona in Aragonien sein antichristliches Werk Eben Bochan, das er in der Vorrede als Auszug des „Milchamot“ bezeichnet²⁴³ und ebenfalls ursprünglich in zwölf Abschnitte getheilt hat, nur daß später mannigfache Beigaben hinzugekommen sind. Ebenso bildet das Milchamot die Grundlage des antichristlichen Sefer Kelimat ha-Sojim, welches Profiat (Prophet) Duran 1397 verfaßt hatte. Als der Apostat Alfonso de Ballabolid, der früher Abner geheißen hatte, eine Widerlegung dieser Schrift in hebräischer Sprache schrieb, war bereits der Irrthum verbreitet, daß diese Schrift von Kimchi verfaßt worden sei²⁴⁴. Von demselben Jakob ben Ruben im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts stammt wahrscheinlich auch der rabbalistische Kommentar zum Buche Jezira, der den Namen Hechal Abdonat führt und von Mose Botarello in seinem Kommentar zu demselben Buche (1409) citirt wird²⁴⁵. Es ist nicht der entfernteste Grund vorhanden, die Existenz und die Autorschaft dieses Buches bei Botarello zu bezweifeln, da es längst

bekannt ist, daß Botarello eine große Sammlung von Targum-Kommentaren zusammengebracht hat und niemals ein Falscher, sondern ein rabbinistischer Schwärmer war ²⁵⁶.

36. Gegen Ende des 11. Jahrhunderts, da Lewi ben Jeseq nur als Verstorbener angeführt wird (1050), entstand den Karäern in Jeschu'a ben Jehuda, den ich hier bloß unter dem Namen Jeschu'a anführe, nach Josef el-Bazir der größte Lehrer, der als Exeget, Gelehrter und Philosoph allgemein berühmt ist. Derselbe ist für Organisation und Gestaltung der karäischen Lehre von großem Einfluß gewesen. Geboren um 1050 zu Jerusalem, hieß er arabisch Abu'l-Farag Furlan Ibn Njad ²⁵⁷, und zwar Furlan (Erlösung) als Uebersetzung von Jeschu'a und Njad (Löwe) als Beinamen von Jehuda ²⁵⁸, wie die spanischen, portugiesischen und italienischen Juden Jehuda in Leon umsetzten. Er lebte wahrscheinlich beständig in Jerusalem, wo noch immer der Mittelpunkt karäischer Kultur war, war, wie er selbst sagt ²⁵⁹, niemals über Palästina hinausgekommen und hatte weder Irak noch Syrien gesehen. Was er von jenen Ländern wußte, das hatte er bloß von Fremden erkundet. Er bezeichnete die weltliche Herrschaft, unter welcher seine Genossenschaft in Jerusalem stehs stand, als eine islamitische ²⁶⁰; er erklärte, daß die Palästinenser um 1090 bereits 1020 Jahre zwar im Lande ihrer Väter, aber als Fremde gelebt haben ²⁶¹. Bei allen Demüthigungen von Seiten des Islam betrachtete er es doch als eine große Gnade Gottes, daß er in der heiligen Stadt Jerusalem wohnen konnte und daß er daselbst durch seine Beschäftigung mit der Philosophie der Gotteslehre sich Gott nähern durfte ²⁶². Er studirte die Theologie und Philosophie des Judenthums nach dem Muster seiner karäischen Vorgänger, machte sich vertraut mit dem ganzen karäischen Schriftthume, mit den Arbeiten von Anan, Rahawendi, David ben Mo'as, Sahl Abu Sari, Josef ben Noach, Josef el-Kirkisani, Abu Jakub Ibn Gahlul; er studirte auch die talmudischen Schriften, die Werke der Rabbinen, namentlich die des Gaon Saadja, der immer noch Zielpunkt karäischer Angriffe war, und nahm sich vorzüglich Josef el-Bazir zum Muster seiner Studien, wie wir weiterhin sehen werden. Nicht bloß in der Lehre von 'Arajot (Incest) folgte er dem

el-Bazir und suchte auf diesem Gebiete die Lehre zu ergänzen, sondern er ergänzte auch seine philosophischen Schriften, arbeitete seine eigenen nach diesem Muster aus und verwendete wie seine Vorgänger allen Fleiß auf Gehaltung der philosophischen Termen und auf die Religionsphilosophie. Daraus ist es erklärlich, daß spätere Chronographen, denen die genaue chronologische Zeitenfolge unbekannt war, ihn für einen wirklichen Schüler el-Bazir's hielten. Nach diesem Vorbilde preist er die Philosophie und ermahnt, dieselbe zu studiren und ohne Beweise Nichts anzunehmen³⁶³. Er prätendirte übrigens gar nicht, in seinen philosophischen Darstellungen selbstständig zu sein, sondern gestand selbst, daß er nur das niedergeschrieben, was er von seinen Lehrern gelernt und aus ihren Büchern ermittelt habe³⁶⁴. Ueber die Zustände der karäischen Gemeinden zur Zeit seiner schriftstellerischen Arbeiten, wie überhaupt über seine Zeit, spricht er sich in seiner Auslegung zu Leviticus hinlänglich aus, so daß nicht der entfernteste Zweifel über seine Zeit obwalten kann. Es gab gegen Ende des 11. Jahrhunderts drei Klassen von Karäern in Palästina, die Jeschu'a in seiner homiletischen Abhandlung noch erkennbar zeichnet. Die eine Klasse erkannte öffentlich die Tradition und ihre Gebote als legal an, ging zum Scheine mit den Rabbaniten, den Mann und die Verfolgungen der Synagoge fürchtend; nur in ihren Häusern wagte sie es, nach der Weise des Karäerthums zu leben. Eine zweite Klasse bekannte sich zum Karäerthum nur mit dem Munde, hatte keine Ueberzeugung von der Wahrheit des karäischen Religionsystems und übertrat daher bei jeder Gelegenheit die karäischen Vorschriften. Endlich gab es noch eine dritte Klasse, die in sehr vielen Dingen sich noch auf die Ueberlieferungen ihrer Väter berief, in ihrem Kalender es mit den Rabbaniten hielt, auch in Bezug auf die Sabbat-, Speise- und Reinheitsgesetze ihren rabbanitischen Eltern mehr oder weniger gehorchte und nur theilweise den Karäern beigezählt werden konnte. Solche Spaltungen und Schwankungen in dem Karäerthum bewirkte der Rabbinismus schon früh durch seinen Fanatismus gegen die Abgefallenen, namentlich aber nach der wissenschaftlichen Erstarkung des Rabbinismus durch Saadja. Schon Saadja klagte in seinem Mahnschreiben³⁶⁵ und in seinem polemischen Ge-

dichte³⁶⁶ bitter darüber, daß die Rabbaniten durch Bann, Verfluchung, Geld- und Körperstrafen die des Karäismus Verdächtigen zur Uebung der rabbinischen Vorschriften zwingen und durch jegliche Art von Uebermacht Viele aus dem Völk abhalten, sich frei und öffentlich zum Karäerthume zu bekennen. Daher kam es, wie Sahl meint, daß Viele nur Scheinrabbaniten waren, die äußerlich dem mündlichen Gesetze huldigten, während sie im Geheimen dem geschriebenen Gesetze anhängen.³⁶⁷ Die Rabbinen haben den Riß weit gemacht, denn sie haben verboten, mit den Getrennten Gemeinschaft zu machen und der Gaon Amram hat es bereits untersagt, in Gemeinschaft mit Karäern zu beten³⁶⁷.

37. Er bestimmt auch die Zeit seiner Abfassung oder Vollenbung des Kommentars zu Leviticus nach verschiedenen Zeitrechnungen auf dasselbe Datum, wo wir die Blüthe seiner Thätigkeit gegen Ende des 11. Jahrhunderts anzusehen haben. Bei Aufzählung der mannigfachen Unterjochungen Israels, die in der Apokalypse Daniels versinnbildet sind, bei der Vorführung der Weltreiche Babel-Chaldäa, Medien-Persien, Soman-Makedonien und Rom-Ismael, sagt er von der christlichen (Rom-Edom) Herrschaft, d. h. von dem Christusreiche seit seinem Bestehen, daß sie bereits 1020 nach der Zerstörung Jerusalems und die Herrschaft des Islam bereits 482 Jahre gebauert habe; er schrieb mithin 1090³⁶⁸. Weiterhin heißt es daselbst, daß die jüdischen Bewohner des heiligen Landes sich einbilden, seit der Zerstörung Jerusalems durch Titus nicht im Exil gewesen zu sein, weil sie bereits tausend und einige Jahre im alten Heimathlande wohnen; aber nach der Androhung der Schrift sind sie nichts desto weniger im Exil³⁶⁹. Ibn Esra, welcher zu Lucca sechzig Jahre später (1152—1156) seine ausgezeichnete exegetische Arbeit über das Fünfbuch vollendete und auch Jeschu'a's Kommentar auf seinen Reisen im Morgenlande (1138—1139) erworben hatte, betrachtet ihn mit Recht als den Vertreter der letzten Periode der karäischen Schriftauslegung³⁷⁰, da in der That mit ihm jede Spur einer selbstständigen Exegese der Karäer verschwunden ist. Als Lehrer der karäischen Gesetzesdeutung, als Religionsphilosoph, Exeget und Homiletiker hatte er nicht bloß bei seiner religiösen Genossenschaft, sondern auch bei den Rabbaniten, wie wir von Ibn Esra

und dem Chronisten Abraham ben Dawid erfahren, einen Namen und als zu den Vätern der Karäer gezählt erhielt er die Ehrentitel el-Scheich oder el-Mu'allim el-Kabir ²⁷¹, obgleich er sowohl in der Philosophie, als auch in der Exegese nur Sammler und Effektiv war. Er schien nicht das alte karäische Vorurtheil gehabt zu haben, daß das Karäertum ohne islamitischen Einfluß als geschlossene religiöse Partei aufgetreten sei. Denn er sagt in seinem Pentateuch-Kommentar, in der Einleitung zur Perikope Sam (Lev. 6, 1 flg.): „Der Prophet Jesaja ruft aus (Jes. 43, 24): du hast mich belästigt durch deine sündhaften Sagenungen, das sind die ungöttlichen Gesetze der überlieferten Lehre, welche nach dem Verschwinden der Prophetie von rabbanitischen Lehrern erfunden sind. Erst als das kleine Horn (in der Apokalypse Daniels), d. h. der Islam, kam, da erwachten die Männer der Schrift und redeten. Diese bekamen sodann Gewalt über die Männer der Ueberlieferung und dem geringsten karäischen Jüngling vermochten sie nicht Rede zu stehen; das war eine halbe Erlösung“ ²⁷². In seiner Bitterkeit und in seinem Hass gegen die Rabbaniten stand er seinen Vorgängern, namentlich dem Saßl, nicht nach, da die Verfolgungen von gegnerischer Seite fortbauerten. Zu der Schriftstelle (Lev. 19, 17): „Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen, zu Rede stellen sollst du deinen Nächsten,“ fügt er die Betrachtung hinzu: „du sollst ihn nicht innerlich hassen und ihm äußerlich Liebe heucheln, sondern wenn du ihn verabscheuungswürdig findest, so sollst du offen deinen Haß aussprechen. Denn es giebt Gelegenheiten, da du deinen Bruder hassen darfst; so wenn du siehst, daß er böse Dinge ausübt, dir flacht, wenn du ihn zurechtweist, dir Schlechtes andichtet und gegen dich Verläumdungen aussprengt. „Euere Brüder,“ sagt der Prophet (Jes. 66, 5), „die Euch hassen und bannen u. s. w., sollen zu Schanden werden; und diese Brüder sind nicht die Christen, nicht die Islamiten, welche uns bloß hasen, sondern die Rabbaniten; die uns bannen und verfluchen“ ²⁷³.

38. Bei dieser Gesinnung ist es kein Wunder, wenn die Rabbaniten nicht mit ihm verkehrten; denn seine Schriften zu beachten hatten sie umsoweniger Veranlassung, als innerhalb des Rabbinismus die Theologie in ihrer Gesamtheit viel rationeller sich ausgebildet

hatte Selbst ein Ibn Ezra würde seinen Pentateuch-Kommentar nicht beachtet haben, wenn er nicht den Voratz gehabt hätte, auf alle Richtungen in der Exegese einzugehen und alle Erscheinungen zu prüfen. Nur wirkliche Karäer oder zum Karäismus geneigte Jünglinge und Männer von nah und fern mochten zuweilen in sich den Drang fühlen, zu ihm nach Jerusalem zu gehen, philosophische oder nomokanonische Fragen an ihn zu richten, um durch seine Antworten und Bescheide belehrt zu werden. Die karäische Geschichte weiß von solchen Schülern oder Jüngern zu erzählen, die zu Jeschu'a nach Jerusalem in erwähnter Absicht gekommen waren, bei ihm gelernt, seine Schriften aus dem Arabischen in's Hebräische übersezt und durch Zusätze vermehrt hatten und bei der Rückkehr in ihre Heimathländer seine Decisionen und damit das Karäerthum überhaupt zu verbreiten suchten. So ging Thobijja ben Mose von Byzanz nach Jerusalem, richtete Fragen an ihn, übersezte viele seiner Schriften, brachte sie nach Byzanz (c. 1100) und verschaffte den Decisionen Jeschu'a's daselbst Geltung²⁷⁴. Ein anderer Jünger war ein zu den Rabbaniten gezählter Ibn el-Laräs aus Kastilien, der nach Jerusalem zu el-Scheich Abul-Farag Furlan (Jeschu'a) wanderte, daselbst studirte und die Schriften seines Lehrers, der ihn zu einem karäischen Propagandisten gemacht haben soll, nach Kastilien zurüchbrachte und viele Rabbaniten zum Karäerthum belehrte, wie der Chronograph Abraham ben David, zu dessen Zeit Ibn el-Laräs²⁷⁵ gestorben war, ausführlich erzählt²⁷⁶. Ein dritter Schüler war ein gewisser Jakob ben Simon, wahrscheinlich aus Babylonien, welcher in Jerusalem bei Jeschu'a lernte, wichtige Anfragen in Bezug auf die 'Arajo'-Geseze an seinen Lehrer richtete und dessen arabisch geschriebenes Werk über die Incefigeseze in's Hebräische übersezte²⁷⁷. Ein vierter Jünger Jeschu'a's war der Karäer Mose ha-Roben aus Griechenland²⁷⁸, welcher zu dem Werke seines Lehrers über 'Arajo' eine Abhandlung hinzugefügt hat, worin er in gereimter oder halajischer Form denselben Gegenstand nach dem Vorgange karäischer Lehrer, namentlich des Jeset, behandelt, gegen Saadja's 'Arajo'-Buch und überhaupt gegen die Rabbaniten stark polemisiert und seines Lehrers Jeschu'a als bereits verstorben (1120 — 25) gedenkt²⁷⁹.

39. Diese Ausbreitung von Jeschu'a's vielleicht nicht ganz unbewachten Ruhme nach Irak und Syrien, nach dem byzantinischen Reich und nach Spanien durch die erwähnten Jünger und durch seine Schriften, veranlaßte den rabbanitischen Eiferer aus Toledo, den Chronographen Abraham ben Dawid, der die Verführungen zum Karäerthum durch Ibn el-Laräs und durch seine gelehrte Frau (el-Ru'allimah) theilweis mit erlebt hatte (1110—60), sich bitter über Jeschu'a und seine Schriften auszulassen³⁰⁰ und gegen sein Werk über den Pentateuch zu schreiben. Ben Dawid behauptet nämlich, „daß zu seiner Zeit (1160) die Karäer vermehrt und schädliche Auswüchse des Judenthums gewesen wären, herabgekommen und verflümmert, ohne Wissenschaft, ohne religiöse oder profane Poesie und ohne ein Werk daständen, welches für die Theologie von Bedeutung wäre; sie gleichen dem stummen Hund, die nicht bellen können“³⁰¹. Als Einer unter ihnen sich gefunden, der ein Werk verfaßt hat (über den Pentateuch), so habe er darin gegen Gott lästerliche Dinge ausgeföhrt, wie der unwissende Scheich Abu'l-Farag Farisän Ibn Asad (Jeschu'a) es in seinem Werke gethan. Das Werk des Abu'l-Farag, welches Bereschit durch si Awwal Kalām (am Beginn der Finsterniß, d. h. des Chaos) überseht³⁰², wodurch bereits Keßerei gelehrt wurde, enthielt in der Erläuterung der Schöpfungsgeschichte viel Verwerfliches und Keßerisches gegen Gott, was des Verf. Unverständigkeit und mangelhafte Erkenntniß betandete. In Kommentirung der Perikope Elle Raff'eß (Num. 33, 1—36, 13) hat dieser das mosaische Recht über den beweglichen und unbeweglichen Besitz in erkennener, mülhlicher Weise aufgestellt, ohne nach Ueberlieferung oder nach Argumenten zu fragen. Ben Dawid schrieb daher eine Widerlegung wider Jeschu'a's Werk und zeigte darin dem Jüngern dessen Unverständigkeit“³⁰³. Das Urtheil dieses eifernden rabbanitischen Chronographen (Ben Dawid) ist freilich nicht maßgebend, da er nur die Ausbreitung des Karäerthums in seiner Zeit, in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, und selbst diese nur in Spanien gekannt hat; indeß legt seine derbe Polemik gegen Jeschu'a immerhin das Zeugniß ab, daß mit dem Beginn des 12. Jahrhunderts Jeschu'a auch in Spanien bekannt wurde. Zur Ermittlung seiner Lebensgeschichte hat aber dieses Bekanntwerden nicht beigetragen; in Feststellung seines Geburts- und Sterbe-

Gelehrte hieß Abraham ben Simcha Sefardi, d. h. Einer aus der Stadt Sefarad am Bosporus Cimmerius, was das spätere Kertsch in der Krim ist. Der Karäer Beracha aus Tiflis (daher Tiflisi), welcher über ein Ereigniß aus dem Jahre 957 in den karäischen Gemeinden in Kertsch (Sefarad), Unchat, Sulchat und Raza berichtet²¹⁵, nennt die karäische Bevölkerung dieser Gemeinden „die jerusalemischen Exulanten in Sefarad“ und es ist bereits oben erwiesen worden, daß das Sefarad in der Schrift (Obadja) bereits früh von der Krim'schen Halbinsel gebraucht wurde²¹⁶. In einem alten Verzeichnisse auf Pergament, welches Firkowitsch in Mingeles, in einem Dorfe bei Derbend, gefunden hat, sagt dieser Abraham ben Simcha ha-Sefardi von sich aus, daß er aus der Stadt Sefarad (Kertsch) sei und schon um 986 geschrieben habe²¹⁷. Der compilatorische Schriftausleger Jakob ben Ruben, der bereits 1010 seinen Pentateuch-Kommentar geschrieben hat, erzählt an vielen Stellen desselben, daß er mit diesem Abraham Sefardi mündlich verkehrt habe²¹⁸. Er schrieb einen Kommentar zum Pentateuch, dessen Erklärungen mit denen des Verifographen Dawud el-Fäsi zuweilen zusammenstimmten und bei dessen Bearbeitung er ein handschriftliches Pentateuch-Exemplar benutzt hat, worin z. B. da ein verkehrtes Lamed angemerkt war, wo in unseren Masora-Ausgaben keines bemerkt ist. Aus seinem Pentateuch-Kommentar führt Jakob ben Ruben an²¹⁹. Es kann aber unser Abraham nicht derselbe Abraham Sefardi sein, den Jehuda ha-Lewi in einem Gedichte als „Einen der Großen im Osten, der in der Stadt Sefarad lebte“, besungen hat, da dieser hundert Jahre später gelebt hat²²⁰.

32. Nach dieser Abschweifung über die zwei Rabbaniten Samuel ben Ephraim ha-Kohen in Sora (st. 1034) und Samuel ha-Lewi in Alexandrien (st. 1050), welche gegen die Karäer im 11. Jahrhundert geschrieben haben und gegen welche der nun zu beschreibende Karäer aufgetreten ist, kommen wir zu dem karäischen Schriftsteller Israël ben Daniel Iskendri, Dajjan in Alexandrien um 1061²²¹. Er stammte aus Ruma in Babylonien, daher er von Mose Baschiatzki in Sebach Pessach auch ha-Rumasi genannt wird, so wie der andere Israël

in Kahira, weil er aus dem Maghreb stammte, el-Maghrebi genannt wurde³²². Er gehörte zu den Mystikern, die man „die Gelehrten des Verborgenen“ nannte³²³, und führte in poetischer, wenn auch in schwerfälliger Sprache scharfe Polemik gegen Rabbaniten, die mochten längst verstorben sein oder noch leben. So polemisirte er gegen das Sefer 'Arajo des Saadja in drei Gedichten, von denen sich kleine Bruchstücke in einem Codex des Verikons Dawud el-Fasi erhalten haben. Auch tritt er gegen Samuel ben Hofni in einem derselben, namentlich aber gegen Samuel ha-Lewi, der zu gleicher Zeit mit ihm bei den Rabbaniten in Alexandrien fungirte³²⁴ und über den vorhin ausführlich gesprochen wurde. Das Hauptwerk Israël Iskendri's war jedoch sein Buch der Gebote in kürzerer Fassung³²⁵, das auch den symbolischen Titel Mizwat Jehowa Barah, wahrscheinlich von seinem Anfange, geführt hat³²⁶. Dieses Werk, worin gewiß alte Autoritäten citirt waren³²⁷, wird angeführt von Jefet Ibn Jaghir in seinem arabisch verfaßten Buche der Gebote (c. 1350)³²⁸ und von Mose Baschiatshi in seinem Sebach Pesach; es war vermuthlich in Abschnitte eingetheilt und diese zerfielen in Kapitel.

33. Zwischen 1010 und 1030, d. h. nachdem 400 Jahre der Hira bereits verflossen waren und der große karäische Gelehrte Abu'l-Farag Furlan Ibn Asad noch nicht als Schriftsteller bekannt geworden war³²⁹, trat der Schriftausleger Jakob ben Ruben auf, der wie es scheint in Sefarad (Kertsch) lebte, wo er mit dem Kommentator des Pentateuch Abraham ben Simcha ha-Sefardi in persönlichem Verkehr stand³³⁰. Derselbe lebte, wie er im Vorworte zu seinem Buche 'Ofher (Reichthum) sagt, in Armuth und in Nahrungssorgen, wanderte in vielen Ländern unter Gefahren umher, um viele Kommentare der Schrift zusammenzubringen³³¹ und war bei diesen Wanderungen wahrscheinlich zugleich Sendbote des Karäerthums und dessen Propagandist. Denn zu seiner Zeit war der propagandistische Eifer der Karäer wieder lebendig und das Rufen (kara) und Predigen (karaš) zum wahren Kult hielt man für einen heiligen und verdienstlichen Beruf³³². Sein Kommentar zum Fünfbuche trägt daher den homiletischen

Charakter der damaligen Zeit, indem noch das Exordium, die Verknüpfung mit Versen aus den Propheten und Hagiographen rhetorisch sichtbar ist. Er schrieb: 1. einen Kommentar zum Pentateuch in hartem und rauhem neuhebräischem Style, das in jeder Beziehung unselbstständig, unter dem Namen Sefer ha-Ofcher erschien, eine Zusammenstellung, wie es im Vorworte heißt, den Lesern vollständig genügt³²³. Er sammelte, heißt es daselbst, die Werke der Kommentatoren und zog daraus die Erklärungen, kürzte das Weitſchichtige und trug das Entfernte näher, damit die Masse der großen Kommentare entbehrlich werde. Diese Arbeit dauerte zwei Jahre³²⁴. Sie hat sich in einem Leydener Codex (VIII) in 103 Folioblättern³²⁵, in einer Pariser Handschrift³²⁶ und bei Firkowitsch³²⁷ erhalten. — Obgleich ben Ruben, wie die meisten Kompilatoren, die Erklärungen seiner Vorgänger oder Zeitgenossen gewöhnlich anonym anführt³²⁸, so finden wir doch in seinem Pentateuch-Kommentar eine Anzahl karäischer Ausleger theils als zustimmend theils als widerlegend citirt, die ich hier aufzähle, von Saadja Fajjumi abgesehen, den er, seinen Quellen folgend, immer widerlegt und bekämpft. Er citirt Anan, das Haupt des Erils, seinen Jünger Malich Harmali, den Nasi (Erilfürst) David ben Boas, Abraham Sefardi aus Sefarad (Kertsch), Jakob und Josef el-Kirkisani, Abu Ali oder Jefet, den er auch Nasi und Melammed nennt, Sahl unter dem Namen Abu-Sari, Josef ben Abraham el-Bazir, Daniel el-Rumasi, Abu-Jalub (ben Gahlal), Bochtan, Lewi ben Jefet, das Kitab el-Tamjis von Saadja. Außerdem gedenkt er der Lehren der alten Phariseer, Saducker und Samaritaner, am Häufigsten der Samaritaner, auch der arabischen Dialekte und der arabischen Sprache³²⁹. 2. Einen Kommentar zu den Propheten und Hagiographen, in kürzerer Weise als der zum Pentateuch verfaßt und ohne in Anführung der Erklärungen Anderer die Urheber mit Namen zu nennen. Handschriftlich ist dieser Kommentar in einem Leydener Codex (VIII), der mit dem zum Pentateuch 284 Blatt umfaßt und noch in einem andern Codex daselbst; aber in beiden mangelhaft und mit vielfachen Lücken. Auch in Paris und bei Firkowitsch sind Handschriften dieses Kommentars,

jedoch mehr oder weniger mangelhaft³⁴⁰. Nach einer Handschrift, welche ein mit Firkowitsch Berschwägerter mit Namen Elija in der Krim besessen, worin aber der zu den ersten Propheten und zu Jesaja fehlte, erschien dieser Kommentar im Druck zu Roslow im Jahre 1835, 46 Folioblätter umfassend.

34. Neben dieser exegetischen Arbeit, die im Geiste des Karäerthums zwischen 1010 und 1030 unternommen war, circuliren aber in den Bibliotheken noch folgende zwei Werke, welche dem ben Ruben zugeschrieben werden, weil eines auch denselben symbolischen Titel Sefer ha-'Osker führt und weil der bloß rabbanitische Verfasser des Andern denselben Namen hat. In der Leydener Bibliothek³⁴¹ liegt nämlich eine in rhetorisch-gereimtem ziemlich fließendem Style abgefaßte kleine hebräische Schrift in Quart über 66 Edelsteine und über deren Fundorte, Farben, Heilkraft u. s. w., welche im Vorworte, daß nun gedruckt vorliegt³⁴², als eine Uebersetzung ausgegeben wird und wo der Uebersetzer sich Jacob ben Ruben nennt. Es ist in der That eine hebräische in gereimter Prosa gefertigte Uebersetzung des lateinischen Gedichts von Marbod, dem Bischof zu St. Rennes in Frankreich (st. 1123), welches Gedicht unter dem Titel „de lapidibus pretiosis enchiridion“ 1531, 1539, 1555 und dann öfter gedruckt wurde. Wie in der erwähnten Handschrift das hinten besetzte Werkchen Sefer ha-'Osker hinter einem Excerpt „Ueber die Steine des hohenpriesterlichen Brustschildes“ steht, gleichsam die theologische Unterlage bildend, ebenso wurde die Urschrift bei Marbod durch seine erste Schrift „liber de lapidibus filiorum Israël“ veranlaßt³⁴³. Im Vorworte des hebräischen Uebersetzers wird diese theologische Beziehung auf die Steine des hohenpriesterlichen Brustschildes oder auf die Stellen, wo sonst der Edelsteine in der Schrift gedacht wird, hervorgehoben³⁴⁴. Um jedoch über den Uebersetzer oder Bearbeiter Jakob ben Ruben, der erwiesenermaßen über hundert Jahre später als der Karäer dieses Namens geschrieben hat, Einiges zu erfahren, ist es nöthig, die seine Person betreffende Stelle am Eingange näher zu beachten. Da sagt er von sich, daß er, mit Armuth, Entbehrung und Mißgeschick kämpfend, genöthigt war, sich von seiner Heimath zu trennen und unstät zu sein. Auf der Wanderung war es, wo er

dieses Buch übersezt und Sefer ha-'Ofcher genannt hat²⁴⁵. Da im Vorworte zu dem Pentateuch-Kommentar des gleichnamigen Jakob ben Ruben der Verfasser ebenfalls von seinen Wanderungen und seinem Mißgeschick spricht²⁴⁶ und da dieser sein Buch ebenfalls Sefer ha-'Ofcher genannt, so ist es kein Wunder, wenn der karäische Bibliograph Simcha Jsaak Luzki in seinem Orach Gaddikim dieses Buch 'Ofcher demselben Verfasser zuschreibt, der den Schrift-Kommentar geschrieben hat²⁴⁷. Der wirkliche Verfasser dieses Buches war also Rabbanite, lebte in Europa und war vermuthlich in Frankreich oder im christlichen Spanien, übersezte oder bearbeitete auf seinen Wanderungen das lateinische Gedicht des Bischofs Marbod und kann also erst c. 1200 das Buch geschrieben haben. Er ist aber derselbe wie der Verfasser des hier folgenden Buches, der sich ebenfalls Jakob ben Ruben nennt, seine Lebensumstände ebenso beschreibt, große Vertrautheit mit den lateinischen Schriften der Kirche zeigt und gegen 1200 geschrieben hat.

- 35. Das zweite fälschlich dem Karäer Jakob ben Ruben zugeschriebene Werk ist das gegenchristliche Buch der Kämpfe Gottes²⁴⁸, nach Angabe des Kopisten 1170 verfaßt und wirklich in vielen Bibliotheken handschriftlich vorhanden²⁴⁹. Der Verfasser Jakob ben Ruben, der auch den Beinamen Tam wie der Tosafist Jakob annimmt, erzählt in dem Vorworte, daß er bei seinen mühseligen Wanderungen zufällig in die Gascogne gekommen sei, wo er zu bleiben gezwungen war und daß ein hochgestellter christlicher Geistlicher daselbst, der in der Rethorik und Metaphysik ausgezeichnet war, ihn liebgewonnen habe. Dieser Kleriker, bei dem er in Wissenschaften Unterricht genommen, war in Bezug auf seine Religion, die er für die einzig wahre hielt, verblendet und forderte den Gast und Schüler auf, das Judenthum zu verlassen oder es zu vertheidigen. Er führte die Werke der Väter seiner Kirche, die des Paulus, Hieronymus und Augustin vor, welche die Wahrheit des Christenthums bewiesen haben, sowie das des Gregor, welcher die Kirchenmusik begründet hat und der Gast Jakob ben Ruben entschloß sich, die Anforderung seines christlichen Freundes aufmerksam zu betrachten, seine Einreden zu erforschen und theils rationell, theils

nach dem Vorbilde der großen und alten Weisen des jüdischen Volkes auf die Widerlegung bedacht zu sein und der Wahrheit nachzuspüren. So entstand das „Buch der Kämpfe Gottes“ in der Form eines Gespräches zwischen einem Unitarier und Trinitarier, behandelt in zwölf Abschnitten, die wieder in Kapitel zerfallen²⁵⁰. Außer dem Aufschlusse über die Entstehung seiner Streitschrift gegen das Christenthum, verfaßt in der Gascogne, giebt der Polemiker noch an, daß er 1150 geboren²⁵¹, daß die Abfassung dieses Werkes im Jahre 1170 oder richtiger c. 1200 geschehen und daß er mit den lateinischen Kirchenschriften, mit der damaligen christlichen Theologie vertraut gewesen sei. Es ist also natürlich, daß er die lateinische Schrift des Bischofs Marbod übersetzen konnte (c. 1180), die ihm als Vorstudie zur Erklärung der Edelsteine am hochpriesterlichen Brustschilde galt. In diesem Buche, welches in verschiedenen Bibliotheken handschriftlich aufbewahrt wird, werden Ibn Esra, sowie der Dichter und Arzt Josef Ibn Sabara in Barcelona, ersterer als verstorben, citirt; aber er kennt noch nicht Raimundi's More²⁵². Dieses Buch „Milchamot“ wurde Grundbuch oder Prototyp zu späteren antichristlichen Werken. Schem-Eljoh ben Jsaak Schafruth in Lubela beendete 1385 zu Tarazona in Aragonien sein antichristliches Werk Eben Bochan, das er in der Vorrede als Auszug des „Milchamot“ bezeichnet²⁵³ und ebenfalls ursprünglich in zwölf Abschnitte getheilt hat, nur daß später mannigfache Beigaben hinzugekommen sind. Ebenso bildet das Milchamot die Grundlage des antichristlichen Sefer Kelimat ha-Sojim, welches Profiat (Prophet) Duran 1397 verfaßt hatte. Als der Apostat Alfonso de Valladolid, der früher Abner geheißen hatte, eine Widerlegung dieser Schrift in hebräischer Sprache schrieb, war bereits der Irrthum verbreitet, daß diese Schrift von Kimchi verfaßt worden sei²⁵⁴. Von demselben Jakob ben Ruben im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts stammt wahrscheinlich auch der kabbalistische Kommentar zum Buche Jezira, der den Namen Gechal Abonai führt und von Moise Botarello in seinem Kommentar zu demselben Buche (1409) citirt wird²⁵⁵. Es ist nicht der entfernteste Grund vorhanden, die Existenz und die Autorschaft dieses Buches bei Botarello zu bezweifeln, da es längst

bekannt ist, daß Botarello eine große Sammlung von Targum-Kommentaren zusammengebracht hat und niemals ein Falsator, sondern ein rabbinistischer Schwärmer war ²⁶⁰.

36. Gegen Ende des 11. Jahrhunderts, da Lewi ben Jeseq nur als Verstorbener angeführt wird (1050), erstand den Karäern in Jeschu'a ben Jehuda, den ich hier bloß unter dem Namen Jeschu'a anführe, nach Josef el-Bazir der größte Lehrer, der als Erzieher, Befehlshaber und Philosoph allgemein berühmt ist. Derselbe ist für Organisation und Gestaltung der karäischen Lehre von großem Einfluß gewesen. Geboren um 1050 zu Jerusalem, hieß er arabisch Abu'l-Farag Furlan Ibn Asad ²⁶⁷, und zwar Furlan (Erlösung) als Übersetzung von Jeschu'a und Asad (Löwe) als Beinamen von Jehuda ²⁶⁸, wie die spanischen, provençalischen und italienischen Juden Jehuda in Leon umsetzten. Er lebte wahrscheinlich beständig in Jerusalem, wo noch immer der Mittelpunkt karäischer Kultur war, war, wie er selbst sagt ²⁶⁹, niemals über Palästina hinausgekommen und hatte weder Irak noch Byzanz gesehen. Was er von jenen Ländern wußte, das hatte er bloß von Fremden erkundet. Er bezeichnete die weltliche Herrschaft, unter welcher seine Genossenschaft in Jerusalem fließ stand, als eine islamitische ²⁷⁰; er erklärte, daß die Palästinenser um 1090 bereits 1020 Jahre zwar im Lande ihrer Väter, aber als Fremde gelebt haben ²⁷¹. Bei allen Demüthigungen von Seiten des Islam betrachtete er es doch als eine große Gnade Gottes, daß er in der heiligen Stadt Jerusalem wohnen konnte und daß er daselbst durch seine Beschäftigung mit der Philosophie der Gotteslehre sich Gott nähern durfte ²⁷². Er studierte die Theologie und Philosophie des Judenthums nach dem Muster seiner karäischen Vorgänger, machte sich vertraut mit dem ganzen karäischen Schriftthume, mit den Arbeiten von Anan, Nahawendi, David ben Bo'as, Sahl Abu Sari, Josef ben Noach, Josef el-Kirkisani. Abu Jakub Ibn Qahlul; er studierte auch die talmudischen Schriften, die Werke der Rabbinen, namentlich die des Gaon Saadja, der immer noch Zielpunkt karäischer Angriffe war, und nahm sich vorzüglich Josef el-Bazir zum Muster seiner Studien, wie wir weiterhin sehen werden. Nicht bloß in der Lehre von 'Arajot (Incest) folgte er dem

el-Bazir und suchte auf diesem Gebiete die Lehre zu ergänzen, sondern er ergänzte auch seine philosophischen Schriften, arbeitete seine eigenen nach diesem Muster aus und verwendete wie seine Vorgänger allen Fleiß auf Gestaltung der philosophischen Termen und auf die Religionsphilosophie. Daraus ist es erklärlich, daß spätere Chronographen, denen die genaue chronologische Zeitenfolge unbekannt war, ihn für einen wirklichen Schüler el-Bazir's hielten. Nach diesem Vorbilde preist er die Philosophie und ermahnt, dieselbe zu studiren und ohne Beweise Nichts anzunehmen³⁶³. Er prätendirte übrigens gar nicht, in seinen philosophischen Darstellungen selbstständig zu sein, sondern gestand selbst, daß er nur das niedergeschrieben, was er von seinen Lehrern gelernt und aus ihren Büchern ermittelt habe³⁶⁴. Ueber die Zustände der karäischen Gemeinden zur Zeit seiner schriftstellerischen Arbeiten, wie überhaupt über seine Zeit, spricht er sich in seiner Auslegung zu Leviticus hinlänglich aus, so daß nicht der entfernteste Zweifel über seine Zeit obwalten kann. Es gab gegen Ende des 11. Jahrhunderts drei Klassen von Karäern in Palästina, die Jeschu'a in seiner homiletischen Abhandlung noch erkennbar zeichnet. Die eine Klasse erkannte öffentlich die Tradition und ihre Gebote als legal an, ging zum Scheine mit den Rabbaniten, den Bann und die Verfolgungen der Synagoge fürchtend; nur in ihren Häusern wagte sie es, nach der Weise des Karäerthums zu leben. Eine zweite Klasse bekannte sich zum Karäerthum nur mit dem Munde, hatte keine Ueberzeugung von der Wahrheit des karäischen Religionsystems und übertrat daher bei jeder Gelegenheit die karäischen Vorschriften. Endlich gab es noch eine dritte Klasse, die in sehr vielen Dingen sich noch auf die Ueberlieferungen ihrer Väter berief, in ihrem Kalender es mit den Rabbaniten hielt, auch in Bezug auf die Sabbat-, Speise- und Reinheitsgesetze ihren rabbanitischen Eltern mehr oder weniger gehorchte und nur theilweise den Karäern beigezählt werden konnte. Solche Spaltungen und Schwankungen in dem Karäerthum bewirkte der Rabbinismus schon früh durch seinen Fanatismus gegen die Abgefallenen, namentlich aber nach der wissenschaftlichen Erstarkung des Rabbinismus durch Saadja. Schon Sa h l klagte in seinem Wahnschreiben³⁶⁵ und in seinem polemischen Ge-

richte³⁶⁶ bitter darüber, daß die Rabbaniten durch Bann, Verfluchung, Geld- und Körperstrafen die des Karäismus Verdächtigen zur Uebung der rabbinischen Vorschriften zwingen und durch jegliche Art von Uebermacht Viele aus dem Völk abhalten, sich frei und öffentlich zum Karäerthume zu bekennen. Daher kam es, wie Sahl meint, daß Viele nur Scheinrabbaniten waren, die äußerlich dem mündlichen Gesetze huldigten, während sie im Geheimen dem geschriebenen Gesetze anhängen.³⁶⁷ Die Rabbinen haben den Riß weit gemacht, denn sie haben verboten, mit den Getrennten Gemeinschaft zu machen und der Gaon Amram hat es bereits untersagt, in Gemeinschaft mit Karäern zu beten³⁶⁷.

37. Er bestimmt auch die Zeit seiner Abfassung oder Vollenbung des Kommentars zu Leviticus nach verschiedenen Zeitrechnungen auf dasselbe Datum, wo wir die Blüthe seiner Thätigkeit gegen Ende des 11. Jahrhunderts anzusetzen haben. Bei Aufzählung der mannigfachen Unterjochungen Israels, die in der Apokalypse Daniels versinnbildet sind, bei der Vorführung der Weltreiche Babel-Chaldäa, Medien-Persien, Javan-Makedonien und Rom-Ismael, sagt er von der christlichen (Rom-Edom) Herrschaft, d. h. von dem Christusreiche seit seinem Bestehen, daß sie bereits 1020 nach der Zerstörung Jerusalems und die Herrschaft des Islam bereits 482 Jahre gedauert habe; er schrieb mithin 1090³⁶⁸. Weiterhin heißt es daselbst, daß die jüdischen Bewohner des heiligen Landes sich einbilden, seit der Zerstörung Jerusalems durch Titus nicht im Exil gewesen zu sein, weil sie bereits tausend und einige Jahre im alten Heimathlande wohnen; aber nach der Androhung der Schrift sind sie nichts desto weniger im Exil³⁶⁹. Ibn Esra, welcher zu Lucca sechzig Jahre später (1152—1156) seine ausgezeichnete exegetische Arbeit über das Fünfbuch vollendete und auch Jeschu'a's Kommentar auf seinen Reisen im Morgenlande (1138—1139) erworben hatte, betrachtet ihn mit Recht als den Vertreter der letzten Periode der karäischen Schriftauslegung³⁷⁰, da in der That mit ihm jede Spur einer selbstständigen Exegese der Karäer verschwunden ist. Als Lehrer der karäischen Gesetzesdeutung, als Religionsphilosoph, Exeget und Homiletiker hatte er nicht bloß bei seiner religiösen Genossenschaft, sondern auch bei den Rabbaniten, wie wir von Ibn Esra

und dem Chronisten Abraham ben Dawid erfahren, einen Namen und als zu den Vätern der Karäer gezählt erhielt er die Ehrentitel el-Scheich oder el-Mu'allim el-Rabir³⁷¹, obgleich er sowohl in der Philosophie, als auch in der Exegese nur Sammler und Effektiker war. Er schien nicht das alte karäische Vorurtheil gehabt zu haben, daß das Karäerthum ohne islamitischen Einfluß als geschlossene religiöse Partei aufgetreten sei. Denn er sagt in seinem Pentateuch-Kommentar, in der Einleitung zur Perilope Sam (Lev. 6, 1 flg.): „Der Prophet Jesaja ruft aus (Jes. 43, 24): du hast mich belästigt durch deine sündhaften Satzungen, das sind die ungöttlichen Gesetze der überlieferten Lehre, welche nach dem Verschwinden der Prophetie von rabbanitischen Lehrern erfunden sind. Erst als das kleine Horn (in der Apokalypse Daniels), d. h. der Islam, kam, da erwachten die Männer der Schrift und rebelen. Diese belamen sodann Gewalt über die Männer der Ueberlieferung und dem geringsten karäischen Jüngling vermochten sie nicht Rede zu stehen; das war eine halbe Erlösung“³⁷². In seiner Bitterkeit und in seinem Haß gegen die Rabbaniten stand er seinen Vorgängern, namentlich dem Saßl, nicht nach, da die Verfolgungen von gegnerischer Seite fortbauerten. Zu der Schriftstelle (Lev. 19, 17): „Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen, zu Rede stellen sollst du deinen Nächsten,“ fügt er die Betrachtung hinzu: „du sollst ihn nicht innerlich hassen und ihm äußerlich Liebe heucheln, sondern wenn du ihn verabscheuungswürdig findest, so sollst du offen deinen Haß aussprechen. Denn es giebt Gelegenheiten, da du deinen Bruder hassen darfst; so wenn du siehst, daß er böse Dinge ausübt, dir flucht, wenn du ihn zurechtweist, dir Schlechtes andichtet und gegen dich Verläumdungen aussprengt. „Euere Brüder,“ sagt der Prophet (Jes. 66, 5), „die Euch hassen und bannen u. s. w., sollen zu Schanden werden; und diese Brüder sind nicht die Christen; nicht die Islamiten, welche uns bloß hassen, sondern die Rabbaniten, die uns bannen und verfluchen“³⁷³.

38. Bei dieser Gesinnung ist es kein Wunder, wenn die Rabbaniten nicht mit ihm verkehrten; denn seine Schriften zu beachten hatten sie umsoweniger Veranlassung, als innerhalb des Rabbinismus die Theologie in ihrer Gesamtheit viel rationeller sich ausgebildet

hatte Selbst ein Jbn el-Han würde keinen Pentateuch-Kommentar nicht beachtet haben, wenn er nicht den Vorleser gehabt hätte, auf alle Richtungen in der Exegese eingegangen und alle Erscheinungen zu prüfen. Nur weltliche Schüler aber zum Karäismus geringte Jünglinge und Männer von ~~und~~ und fern mochten zuweilen in sich den Drang fühlen, zu ihm nach Jerusalem zu gehen, philologische oder nomokanonische Fragen an ihn zu richten, um durch seine Antworten und Bescheide belehrt zu werden. Die karäische Geschichte weiß von solchen Schülern oder Jüngern zu erzählen, die zu Jidsch'a's nach Jerusalem in erwünschter Absicht gekommen waren, bei ihm gelernt, seine Schriften aus dem Arabischen in's Hebräische übersezt und durch Jalsche vermischt hatten und bei der Rückkehr in ihre Heimatländer seine Decisionen und damit das Karäertum überhaupt zu verbreiten suchten. So ging Thobijja ben Rose von Byzanz nach Jerusalem, richtete Fragen an ihn, übersezte viele seiner Schriften, brachte sie nach Byzanz i. e. 1100 und verschaffte den Decisionen Jidsch'a's daselbst Geltung²⁷². Ein anderer Jünger war ein zu den Rabbaniten gezählter Jbn el-Laräs aus Asilien, der nach Jerusalem zu el-Scheich Abu'l-Farag Farkhan (Jidsch'a) wanderte, daselbst studierte und die Schriften seines Lehrers, der ihn zu einem karäischen Propagandisten gemacht haben soll, nach Asilien zurückbrachte und viele Rabbaniten zum Karäertum bekehrte, wie der Chronograph Abraham ben David, zu dessen Zeit Jbn el-Laräs²⁷³ gestorben war, ausführlich erzählt²⁷⁴. Ein dritter Schüler war ein gewisser Jakob ben Simon, wahrscheinlich aus Babylonien, welcher in Jerusalem bei Jidsch'a's lernte, wichtige Anfragen in Bezug auf die Krijet-Geiche an seinen Lehrer richtete und dessen arabisch geschriebenes Werk über die Jatschgeiche in's Hebräische übersezte²⁷⁵. Ein vierter Jünger Jidsch'a's war der Karäer Rose ha-Roben aus Griechenland²⁷⁶, welcher zu dem Tode seines Lehrers über Krijet eine Abhandlung hinzugefügt hat, worin er in gereimter oder polemischer Form denselben Gegenstand nach dem Vorgange karäischer Lehrer, namentlich des Josef, behandelt, gegen Saadja's Krijet-Buch und überhaupt gegen die Rabbaniten stark polemisiert und seines Lehrers Jidsch'a's als bereits verstorben (1120 — 25) gedenkt²⁷⁷.

39. Diese Ausbreitung von Jeschu'a's vielleicht nicht ganz unbemerktem Ruhme nach Israel und Syrien, nach dem byzantinischen Reiche und nach Spanien durch die erwähnten Jünger und durch seine Schriften, veranlaßte den rabbanitischen Eiferer aus Toledo, den Chronographen Abraham ben David, der die Verfälschungen zum Karäerthum durch Ibn el-Tarās und durch seine gelehrte Frau (el-Mn'allimah) theilweis mit erlebt hatte (1110—60), sich bitter über Jeschu'a und seine Schriften auszulassen²⁰⁰ und gegen sein Werk über den Pentateuch zu schreiben. Ben David behauptet nämlich, „daß zu seiner Zeit (1160) die Karäer unnütze und schädliche Auswüchse des Judenthums gewesen wären, herabgekommen und verkümmert, ohne Wissenschaft, ohne religiöse oder profane Poesie und ohne ein Werk bekänden, welches für die Theologie von Bedeutung wäre; sie gleichen dem stummen Hund, die nicht bellen können“²⁰¹. Als Einer unter ihnen sich gefunden, der ein Werk verfaßt hat (über den Pentateuch), so habe er darin gegen Gott lästerliche Dinge ausgeprochen, wie der unwissende Scheich Abu'l-Farag Furlan Ibn Asad (Jeschu'a) es in seinem Werke gethan. Das Werk des Abu'l-Farag, welches Bereschit durch si Awwal Kalām (am Beginn der Finsterniß, d. h. des Chaos) übersetzt²⁰², wodurch bereits Keßerei gelehrt wurde, enthielt in der Erläuterung der Schöpfungsgeschichte viel Verwerfliches und Keßerisches gegen Gott, was des Verst. Unverständigkeit und mangelhafte Erkenntniß betandete. In Kommentirung der Periloqe Ell-e-Rass'e (Num. 33, 1—36, 13) hat dieser das mosaische Recht über den beweglichen und unbeweglichen Besitz in erfommener, willkürlicher Weise aufgestellt, ohne nach Ueberlieferung oder nach Argumenten zu fragen. Ben David schrieb daher eine Widerlegung wider Jeschu'a's Werk und zeigte darin den Jüngern dessen Unverständigkeit²⁰³. Das Urtheil dieses eifernden rabbanitischen Chronographen (Ben David) ist freilich nicht maßgebend, da er nur die Ausbreitung des Karäerthums in seiner Zeit, in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, und selbst diese nur in Spanien gekannt hat; indeß legt seine derbe Polemik gegen Jeschu'a immerhin das Zeugniß ab, daß mit dem Beginn des 12. Jahrhunderts Jeschu'a auch in Spanien bekannt wurde. Zur Ermittlung seiner Lebensgeschichte hat aber dieses Bekanntwerden nicht beigetragen; in Feststellung seines Geburts- und Sterbe-

jahres sind wir auf Vermuthungen angewiesen, und wenn wir nicht zufällig in seinem Pentateuch-Kommentar die Data 1088—92 gefunden, so hätten wir nicht einmal eine ungefähre Bestimmung geben können. Dazu kommt noch, daß die zahlreichen arabischen Urschriften Jeschu'a's, die vielleicht einige geschichtliche Data über sein Leben gegeben hätten, sich gar nicht erhalten haben. Das Wenige, welches in hebräischer Uebersetzung in seltenen Bibliotheken aufbewahrt wird, ist so verstümmelt und mangelhaft, daß man daraus kaum ein Bild der betreffenden Werke gewinnen kann. Als den 15. Juli 1099 die Juden Jerusalems, Rabbaniten wie Karäer, vom Kreuzheer unter Gottfried von Bouillon in eine Synagoge getrieben und daselbst verbrannt wurden²⁸⁴, mag Jeschu'a mit vielen Rabbaniten und Karäern entfernt gewesen sein, da er nirgends als Märtyrer aufgeführt wird. Als die Erstürmung der heiligen Stadt und das Blutbad vorüber war, kamen, wie wir wissen, Rabbaniten und Karäer wieder nach Jerusalem. Wir haben überdies noch eine kulturgeschichtliche Notiz über die Zeit um 1100. Die Karäischen Rigoristen in Jerusalem und Palästina verboten das Lesen arabischer Werke am Sabbat, wenn sie mit arabischer Schrift und nicht mit hebräischer geschrieben waren; gegen diesen Rigorismus trat Jeschu'a mißbilligend auf²⁸⁵. Ich gehe nun zur Skizzirung seiner Werke über.

40. Unter den zahlreichen Werken Jeschu'a's, von denen uns Luzki in seiner karäischen Bibliographie Mittheilung macht, nimmt sein Kommentar über den Pentateuch, der in arabischer Sprache geschrieben war, die erste Stelle ein²⁸⁶; einer seiner Jünger hat ihn früh schon ins Hebräische übertragen. Der Kommentar zur Genesis²⁸⁷ wurde nach ausdrücklicher Angabe des Verfassers 1088 verfaßt²⁸⁸ und befand sich ins Hebräische übersetzt in der karäischen Bibliothek zu Eupatoria (Koslow), bis er im Arina-Kriege 1854 verschleppt wurde²⁸⁹. Sein Schüler Ibn el-Taräs aus Kastilien brachte die arabische Urschrift nach Spanien, wir wir von Ibn Datud erfahren, der uns den Anfang mittheilt und nach seiner Aussage dagegen geschrieben hat²⁹⁰. Der Kommentar zu Exodus²⁹¹, in seiner hebräischen Uebersetzung der Firkowitsch-Bücherammlung zugehörig²⁹², wurde ein Jahr später als der zu

Genefis (1089) verfaßt, da der zu Leviticus 1090 abgeschlossen wurde. Aus den mitgetheilten Auszügen³⁹³ erfahren wir, daß die Auslegung Jeshu'a's sprachlich und fachlich auf die heilige Urſchrift eingeht, daß der Kommentar und die Ueberſetzung Saadja's ihm vollſtändig vorgelegen hat und daß die bekannte karäiſche Animoſität gegen Saadja, dieſen großen Streiter gegen die Karäer, ſelbſt nach faſt 200 Jahren noch nicht aufgehört hatte. Er citirt darin die Kommentare ſeiner karäiſchen Vorgänger, des David ben Bo'az, des Binjamin Nahawendu u. A., von den Rabbaniten aber bloß Saadja, den er auch bloß Fajjumi nennt. Außer dem Kommentare gedenkt er noch ausdrücklicly der Saadjanischen Monographie über die ſeltenen Wörter der Schrift, welche vorzüglich aus Miſchna, Targum und Talmud zu erläutern ſind (Taſſir el-Sab'ain u.) Die Notiz über jene Schrift mag vielleicht erſt aus Jeſe's Kommentar entnommen ſein³⁹⁴. Der Kommentar zu Leviticus³⁹⁵ in derſelben hebräiſchen Ueberſetzung befindet ſich ebenfalls in der Sammlung bei Firkowitſch; aus ihm hat Pinſker Auszüge geliefert³⁹⁶. Zur letzten Perilope dieſes Buches bemerkt Jeſchu'a ausdrücklicly, daß bei Vollendung dieſes Kommentars Iſrael bereits 1020 Jahre unter der Herrſchaft des Chriſtentums, 482 Jahre unter der des Iſlam geſtanden habe, was für die Abfaſſungszeit das Jahr 1090 giebt³⁹⁷. In dieſem Kommentar beruft er ſich auf das Arabiſche in Tabariſtan, um ein ſeltene Wort der Schrift zu erklären, vermuthlich nach dem Vorgange Sahl's³⁹⁸, auf die Ananiten, welche in mancher Beziehung mit den Rabbaniten übereinſtimmen³⁹⁹: auf die Rabbaniten in Miſchna und Talmud, denen er zuweilen folgt⁴⁰⁰. Die hier aufgeführten Schriften karäiſcher Lehrer ſind: das Gebotenebuch Anan's, des bekannten Karäerhauptes, welches ihm wie dem Rabbaniten Eleazar in Spanien mit dem Titel Alluf, dem Zeitgenoſſen des Gaon Balthui⁴⁰¹ vorgelegen hat; die Kommentare des Sahl Abu Sari, Joſef ben Noach, Joſef el-Kirkijani, Abu Jakub Iſaak ben Sahlal u. A. Wie in den vorhergehenden Kommentaren ſo polemifirt er auch hier bekändig gegen den Fajjumiten Saadja mit der bekannten obligaten Bitterkeit und beruft ſich auf denſelben, indem er ſagt, daß der Iſraelit im Exil ſich

des Fleischgenußes zu enthalten habe⁴⁰². Den Kommentar zu Numeri⁴⁰³ schrieb er 1091; der Chronograph Abraham Ibn Dawud hat ihn, wie oben erzählt wurde, noch in der arabischen Urschrift vor sich gehabt und erzählt, daß Jeschu'a (Abu'l-Farâg) in der Exegese der Schlafperikope ganz eigenwillig das mosaische Recht in Betreff der beweglichen und unbeweglichen Besitzthümer bearbeitet und Ibn el-Larâs den Kommentar nach Spanien gebracht habe⁴⁰⁴. Der Kommentar zu Deuteronom⁴⁰⁵ wurde 1092 geschrieben und hat sich von demselben weder in der arabischen Urschrift noch in der hebräischen Uebersetzung irgendwo eine Spur erhalten; sogar schon Ibn Esra hat nur den zu den ersten drei Büchern finden können. Als Abraham Ibn Esra 60 Jahre später (1152—56) zu Lucca in Italien seinen Pentateuch-Kommentar vollendete, war die laräische Entwicklung in der Schriftauslegung bereits erstarrt und Jeschu'a ist daher der letzte, den er im charakteristischen Vorworte zur Auslegung des Fünfbuches als laräischen Ausleger und zwar sogar mit dem Ehrentitel Rabbi anführt⁴⁰⁶. Auf seinen Reisen im Morgenlande (1138—39), bei welcher Gelegenheit er auch in Palästina war, mag Ibn Esra den Kommentar Jeschu'a's zu den drei ersten Büchern des Pentateuch, wie auch die des Jeket, des Ben Maschi'h und des Jehuda ha-Parfi erworben haben. damals scheinen schon die Kommentare zu Numeri und Deuteronom verschleppt gewesen zu sein. Denn sämtliche zwanzig Ausführungen aus Jeschu'a's Kommentar bei Ibn Esra in der ersten Recension seiner Pentateuch-Auslegung beschränken sich nur auf die ersten drei Bücher⁴⁰⁷. Als Firkowitsch einen lädenhaften anonymen Kommentar zu Exodus und Leviticus erworben und zur Prüfung und Einsicht an Pinsler überlassen hatte, fand dieser durch Vergleichung mit den Ausführungen bei Ibn Esra an zehn Stellen, daß dieser Kommentar dem Jeschu'a und zwar vielleicht der kürzern Recension desselben⁴⁰⁸ angehörte.

41. Wie später Ibn Esra so hat auch schon Jeschu'a seinen weitächtigen Kommentar über das Fünfbuch in kürzerer Fassung arabisch bearbeitet (c. 1100), wonach ihn ebenfalls einer seiner Schüler ins Hebräische übertragen hat. Diese kürzere Recension hieß ara-

bisch Taffir el-Toraah el-Muchtagar⁴⁰⁰, wie uns noch Jeraël el-Maghrebi in seinem um 1300 verfaßten Gebotenbuch berichtet; hebräisch war sie Bernsch ha-Kager oder Mezuzzar⁴¹⁰ genannt. Es heißt nämlich bei dem erwähnten Jeraël in der Auseinandersetzung über das was in Bezug auf Unreinheit „Geräth (Keli)“ genannt werden kann⁴¹¹: „... aber die Ansicht des großen geehrten Älten (el-Scheich el-Rabit el-Fäbhl), des Abu'l-Farag Furkan Ibn Asab u. A. scheint nicht so zu sein, wie wir aus seinen Worten entnehmen können. Denn er sagt in seinem Kommentar kürzerer Fassung (Taffir el-Muchtagar), daß ein einfacher Stein des Geldes, welcher zufällig ein Katal (Pfund) wiegt und mithin als Geräth gebraucht werden kann, auch als Geräth anzusehen ist und gesetzlich geeignet ist, die Unreinheit anzunehmen. In dieser Weise will er Alles als Keli betrachten, was nur in irgend einem Falle als solches gebraucht werden kann.“ Jeschu'a selbst gedenkt in seinem philosophischen Werke über den Dekalog⁴¹², das wie alle seine Werke arabisch verfaßt war, seines Pentateuch-Kommentars kürzerer Fassung, wie wir weiterhin sehen werden. Aus dem erhaltenen Bruchstück des Werkes über den Dekalog in hebräischer Uebersetzung⁴¹³ erfahren wir, daß er vor Abfassung dieses Compendiums (Jahizär) bereits ein Buch der Speculation⁴¹⁴ geschrieben hatte, worin er alles das, was über die Verbindlichkeit des Gesetzes (el-Husd) gesammelt war, in einer besonders ausführlichen Schrift niedergelegt hat⁴¹⁵.

42. Durch das vorhergehende 2. Werk Jeschu'a's werden wir unwillkürlich auf das 3. Werk, welches philosophisch den Dekalog behandelt, hingewiesen. Gabbat in seinem Schkol ha-Rofer, Ahron ben Josef in seinem Mikber (1298) und danach Ahron ben Elija in seiner Religionophilosophie Eja Chajim gedenken dieses Werkes von Jeschu'a über den Dekalog, das sie noch vor sich gehabt hatten⁴¹⁶ und erst jetzt in seinem Verzeichnisse hält es für verloren⁴¹⁷. Indeß findet sich in einem aus 6 verschiedenen Schriften bestehenden Codex der Leybener Bibliothek, der aus dem Jahre 1289 stammt, ein ansehnliches Bruchstück dieses Buches über den Dekalog nach der hebräischen Uebersetzung, e. 84 Octavblätter umfassend⁴¹⁸. Am Anfange steht ein

Blatt, das ganze Fragment geht über das vierte Gebot (Sabbat) nicht hinaus und indem es sonst noch verstümmelt und an vielen Stellen ungenau ist, beschließt es der unbekannte Schreiber mit einem Gedichtchen⁴¹⁹. Diese Schrift über den Dekalog, von der uns das erwähnte Fragment erhalten ist, war jedoch nur, wie der Verfasser oft genug sagt, die kürzere Fassung, während von der längern sich keine Spur erhalten hat. Zu der Stelle Ex. 19, 8, wo die Schrift berichtet, daß das Volk die Verpflichtung auf sich genommen, unbedingt und ohne Prüfung nach den zehn Worten zu handeln, beruft er sich auf die andere umfanglichere Schrift über den Dekalog, darin er sich über diese seltsame Verpflichtung ausgesprochen habe⁴²⁰. Er nennt diese Schrift im Verhältniß zu einer frühern ausführlichern geradezu Compendium (Mezazjar)⁴²¹, wie er sich auch auf das Buch der Speculation, das er vor diesem Compendium geschrieben hat, beruft, um nicht in diesem Compendium die Verbindlichkeit des Gesetzes ausführlich besprechen zu müssen⁴²². Er schließt daher dieses Compendium mit den Worten: „Bereits vorher ist dieser Gegenstand ausführlich besprochen worden, soweit durch Betrachtung das Nähere erreichbar war und darum konnten wir hier kurz sein“⁴²³. Nach der Ermittlung, daß Jeschu'a sein Werk über den Dekalog, wie früher seinen Pentateuch-Kommentar, in längerer und kürzerer Fassung bearbeitet hat, daß die arabischen Urschriften beider Recensionen ganz verloren zu sein scheinen und daß nur von der Recension der kürzern Fassung ein ansehnliches Bruchstück der hebräischen Uebersetzung sich in Leyden erhalten hat, wird es von Interesse sein, eine Analyse dieses Fragments zu geben, um danach ein wenn auch schwaches Bild von der Dekonomie desselben zu erhalten. Das erste Kapitel (1—13) bildet eine Art Einleitung zur Besprechung des Dekalogs, stellt Betrachtungen an über das dem eigentlichen Dekalog vorangehende Kapitel in Exodus und nimmt dabei sehr oft Gelegenheit auf das ausführliche Werk (Sefer ha-Aser) hinzuweisen. Darauf folgt sodann ein einleitender Abschnitt⁴²⁴ (13—17), worin 44 von seinen Schülern aufgeworfene Fragen in Betreff des Dekalogs im Allgemeinen in aller Kürze beantwortet werden⁴²⁵, während das ausführliche Werk diesen Gegenstand in mehreren Abschnitten behandelt hatte.

Am Eingange des Abschnitts sagt Jeschu'a ausdrücklich, daß er bereits in der ausführlichen Schrift diese „Quaestiones“ behandelt, daß er sie aber im Compendium kürzer und mehr inhaltlich gefaßt habe⁴²⁶. Die erste Frage war: „Wodurch erkannte Israel, daß Gott auf dem Sinai ohne Mittelwesen die zehn Worte gesprochen?“ und in ähnlicher Weise waren alle 44 Fragen dem Lehrer zur Beantwortung vorgelegt⁴²⁷. Am Schlusse des einleitenden Abschnitts sagt er, daß dieser in großer Kürze vollendet wurde, ohngeachtet schon in der ersten ausführlichen Recension der Gegenstand kurz behandelt worden war⁴²⁸. Zu dem ersten Gebote des Decalog (Ex. 20, 2—3) hatte er, wie er sagt, in der ausführlichen Schrift den Gegenstand in vielen Abschnitten (Sche'arim) behandelt, um die Erkennung und das Verständniß des einen Theiles der Schriftstelle aus der andern zu erlangen; hier aber ist das Gebot in zwei Hauptdarlegungen (Injanim), einer für jeden Schriftvers, behandelt und auf die Abschnitte des ausführlichen Werkes hingewiesen (f. 17—21)⁴²⁹. Das zweite Gebot (von fol. 21—34) behandelt Jeschu'a in 31 Paragraphen, indem er die Verse Ex. 20, 4—6 bespricht. Bei Gelegenheit dieses Gebotes gedenkt er auch in aller Kürze des Christen- und Magierthums als Götzendienstes und bemerkt dabei, wie so oft, daß er sich hier kurz fassen konnte, weil in der größern Schrift darüber ausführlich gesprochen wurde⁴³⁰. Das dritte Gebot (Ex. 20, 7) bespricht Jeschu'a (fol. 35—38) nach der Weise der karäischen Geboten-Bücher, wo das Eintheilungsmoment in Malalah's (hebr. Dibburim) besteht; der letzte Dibbur (38) bespricht den von Gerichtswegen auferlegten Eid. Endlich wird das vierte Gebot (Ex. 20, 8—11), der Sabbat besprochen (fol. 39—84), und zwar in drei Abschnitten, die sodann wieder kleinere Abschnitte haben. Hier in der etwas ausführlicheren Behandlung dieses Gebotes gedenkt er der alten karäischen Lehrer als Autoritäten, was er aber bei den drei ersten Geboten nicht gethan, wo nur im Allgemeinen die Mu'allimän (die Lehrer) erwähnt werden. Die erwähnten Lehrer sind Winjamin Nahawenbi (63), Abu Sari Sahl (51. 65), Josef el-Kirkisani (51. 52. 65.), Josef el-Bazir, auch el-Scheich Josef genannt (41. 63), Salomo (ben Dawid ben Bo'as) karäischer Primat (Nasi) in Aegypten

ten und endlich Jeseq ben 'Ali (63. 66. 67). Es versteht sich von selbst, daß alle diese Lehrer über das 11. Jahrhundert nicht hinausgehen. Die Behandlung der nun folgenden 6 Gebote hat sich, wie bereits erwähnt, nicht einmal im Auszuge in der hebräischen Uebersetzung, oder in lückenhaftem und unverständlichem Text erhalten, so daß nun fast zwei Drittel des Werkes verloren gegangen sind. Die arabische Urschrift beider Recensionen ist zwar verloren gegangen, aber aus dem erhaltenen hebräischen Fragment ist die arabische Redeweise noch sehr sichtbar, zumal der übersetzende Jünger im Gebrauche des Hebräischen noch ungenau war und, dieser Ungenauigkeit sich oft bewußt, der ungeschickte Uebersetzer noch zuweilen die arabische Dolmetschung von einzelnen Wörtern bis zu ganzen Sätzen beifügte⁴³¹.

43. Den vorgestellten vier Werken Jeschu'a's, die sämtlich den Pentateuch zum Ausgangspunkt genommen, schließt sich ein 5. Werk an, das unter dem Namen Bereschit Rabba, d. h. Groß-Genesis, angeführt wird⁴³². Sehen wir die Citate aus diesem Buche bei dem Religionsphilosophen Ahron ben Elija genauer an, so erfahren wir, daß er darin den Beweis für die Anfänglichkeit der Welterschöpfung geführt und zu diesem Zwecke zwei Prämissen angenommen hat, die philosophisch besprochen wurden⁴³³, und daß er zu dem Schriftworte der Genesis: „und Gott sah“ philosophisch entwickelt, wie Gott, unbeschadet seiner Einheit, sowohl die perceptio intellectus als auch sensus zukommen und beide zusammen nur eine von seinem Wesen unzertrennte Kraft bilden⁴³⁴. Ebenso wird Jeschu'a's Ansicht daraus in Bezug auf die Beweise für das Dasein Gottes aus der Betrachtung der Welt angeführt, indem er den Principien der Mutazila beistimmt, daß die Existenz durch Gott nur als Accidens hervorgebracht und nur das Non-Ens das Existirende sei u. s. w.⁴³⁵. Das Vorhandensein der Mittelwesen wird aus der philosophischen Speculation und aus der Schöpfungsordnung bewiesen und aus dem Worte Bereschit gedeutet⁴³⁶; ebenso ist es mit vielen die Religionsphilosophie betreffenden Gegenständen. Aus diesen ausdrücklichen Anführungen aus der großen Genesis Jeschu'a's in der Religionsphilosophie Ahron ben Elija's über die Anfänglichkeit der Welt, das Dasein

Gottes, die Mittelwesen oder Engel und aus den Citaten über die Eigenschaften und Namen Gottes⁴³⁷, über die Propheten, über die Prophetie und den Zweck der Gesetze⁴³⁸, sehen wir, daß dieses Werk religionsphilosophischen Inhalts war, geschrieben in der strengen philosophischen Redeweise des Josef el-Bazir, daß Jeschu'a seine Themen an Verse der Genesiß geknüpft und daß endlich um 1346, als gedachter Thron seine Religionsphilosophie beendet hatte, das Berešit Rabba vollständig in hebräischer Uebersetzung vorgelegen hat. Nun liegt in der Leipziger Bibliothek ein Bruchstück dieses einst großen Werkes Jeschu'a's in der hebräischen Uebersetzung, ausdrücklich Berešit Rabba genannt, und zwar in zwei Warner'schen Codices, nämlich in Codex 5 und in Codex 41, dort 34 Folioblätter, hier 37 Quartblätter enthaltend⁴³⁹. Nach letzterer Handschrift läßt sich wenigstens annähernd über die Oekonomie des Werkes Einiges mittheilen und Etwas über den wahren Titel des Werkes und seine ursprüngliche Ausdehnung schließen. Das erwähnte handschriftliche Bruchstück nämlich, das in Leyden liegt⁴⁴⁰, trägt zwar in der Ueberschrift und Schlußformel den Namen Berešit Rabba⁴⁴¹ und erstreckt sich auch nur über die Perikope Berešit und über den Anfang der Perikope Noach; allein aus dem erhaltenen kurzen Vorworte Jeschu'a's, das nun gedruckt vorliegt⁴⁴², sieht man klar, daß der gebrauchte Titel nur von einem späteren Schreiber herrühren kann, nachdem von dem Werke nur die Parthie zur Genesiß sich erhalten hatte. Jeschu'a sagt im Vorworte, „daß Schüler und Freunde ihn ersucht haben, für sie ein Werk zu verfassen, welches Untersuchungen (Masalat)⁴⁴³ über Gegenstände der Religion oder des Gesetzes nach philosophischer Beweisführung enthalten soll. Sie machten geltend, daß diese Art „Quaestiones“ in der arabischen Literatur noch nicht Platz gegriffen hätten. Er willfahrte den Ansuchenden, obgleich die Menge der Beschäftigungen und eine geschwächte Gesundheit ihm hindernd entgegentraten. Er nahm sich vor, die religionsphilosophischen Untersuchungen auf die Perikopen des ganzen Pentateuchs zu vertheilen und bei jeder Perikope die bestimmten Texte aufzusuchen, woran philosophische Untersuchungen geknüpft werden können. Er wollte nur soweit das philosophische Element erörtern, als der

dieses Buch überlegt und Sefer ha-'Ofcher genannt hat²⁴⁵. Da im Vorworte zu dem Pentateuch-Kommentar des gleichnamigen Jakob ben Ruben der Verfasser ebenfalls von seinen Wanderungen und seinem Mißgeschicke spricht²⁴⁶ und da dieser sein Buch ebenfalls Sefer ha-'Ofcher genannt, so ist es kein Wunder, wenn der karäische Bibliograph Simcha Jsaak Luzki in seinem Orach Gaddikim dieses Buch 'Ofcher demselben Verfasser zuschreibt, der den Schrift-Kommentar geschrieben hat²⁴⁷. Der wirkliche Verfasser dieses Buches war also Rabbanite, lebte in Europa und war vermuthlich in Frankreich oder im christlichen Spanien, übersehte oder bearbeitete auf seinen Wanderungen das lateinische Gedicht des Bischofs Marbod und kann also erst c. 1200 das Buch geschrieben haben. Er ist aber derselbe wie der Verfasser des hier folgenden Buches, der sich ebenfalls Jakob ben Ruben nennt, seine Lebensumstände ebenso beschreibt, große Vertrautheit mit den lateinischen Schriften der Kirche zeigt und gegen 1200 geschrieben hat.

- 35. Das zweite fälschlich dem Karäer Jakob ben Ruben zugeschriebene Werk ist das gegenchristliche Buch der Kämpfe Gottes²⁴⁸, nach Angabe des Kopisten 1170 verfaßt und wirklich in vielen Bibliotheken handschriftlich vorhanden²⁴⁹. Der Verfasser Jakob ben Ruben, der auch den Beinamen Tam wie der Tosafist Jakob annimmt, erzählt in dem Vorworte, daß er bei seinen mühseligen Wanderungen zufällig in die Gascogne gekommen sei, wo er zu bleiben gezwungen war und daß ein hochgestellter christlicher Geistlicher daselbst, der in der Rhetorik und Metaphysik ausgezeichnet war, ihn liebgewonnen habe. Dieser Kleriker, bei dem er in Wissenschaften Unterricht genommen, war in Bezug auf seine Religion, die er für die einzig wahre hielt, verblendet und forderte den Gast und Schüler auf, das Judenthum zu verlassen oder es zu vertheidigen. Er führte die Werke der Väter seiner Kirche, die des Paulos, Hieronymus und Augustin vor, welche die Wahrheit des Christenthums bewiesen haben, sowie das des Gregor, welcher die Kirchenmusik begründet hat und der Gast Jakob ben Ruben entschloß sich, die Anforderung seines christlichen Freundes aufmerksam zu betrachten, seine Einreden zu erforschen und theils rationell, theils

nach dem Vorbilde der großen und alten Weisen des jüdischen Volkes auf die Widerlegung bedacht zu sein und der Wahrheit nachzuspüren. So entstand das „Buch der Kämpfe Gottes“ in der Form eines Gespräches zwischen einem Unitarier und Trinitarier, behandelt in zwölf Abschnitten, die wieder in Kapitel zerfallen²⁵⁰. Außer dem Aufschlusse über die Entstehung seiner Streitschrift gegen das Christenthum, verfaßt in der Gascogne, giebt der Polemiker noch an, daß er 1150 geboren²⁵¹, daß die Abfassung dieses Werkes im Jahre 1170 oder richtiger c. 1200 geschehen und daß er mit den lateinischen Kirchenschriften, mit der damaligen christlichen Theologie vertraut gewesen sei. Es ist also natürlich, daß er die lateinische Schrift des Bischofs Marbod. übersehen konnte (c. 1180), die ihm als Vorstudie zur Erklärung der Edelsteine am hochpriesterlichen Brustschilde galt. In diesem Buche, welches in verschiedenen Bibliotheken handschriftlich aufbewahrt wird, werden Ibn Esra, sowie der Dichter und Arzt Josef Ibn Sabara in Barcelona, ersterer als verstorben, citirt; aber er kennt noch nicht Maimon's More²⁵². Dieses Buch „Milchamot“ wurde Grundbuch oder Prototyp zu späteren antichristlichen Werken. Schem-Elchob ben Isaac Schafrut in Tudela beendete 1385 zu Tarazona in Aragonien sein antichristliches Werk Eben Bochan, das er in der Vorrede als Auszug des „Milchamot“ bezeichnet²⁵³ und ebenfalls ursprünglich in zwölf Abschnitte getheilt hat, nur daß später mannigfache Beigaben hinzugekommen sind. Ebenso bildet das Milchamot die Grundlage des antichristlichen Sefer Kelimat ha-Sojim, welches Profiat (Prophet) Duran 1397 verfaßt hatte. Als der Apostat Alfonso de Valladolid, der früher Abner geheissen hatte, eine Widerlegung dieser Schrift in hebräischer Sprache schrieb, war bereits der Irrthum verbreitet, daß diese Schrift von Kimchi verfaßt worden sei²⁵⁴. Von demselben Jakob ben Ruben im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts stammt wahrscheinlich auch der rabbinistische Kommentar zum Buche Jezira, der den Namen Gechal Abonai führt und von Moise Botarello in seinem Kommentar zu demselben Buche (1409) citirt wird²⁵⁵. Es ist nicht der entfernteste Grund vorhanden, die Existenz und die Autorschaft dieses Buches bei Botarello zu bezweifeln, da es längst

bekannt ist, daß Botarello eine große Sammlung von Targum-Kommentaren zusammengebracht hat und niemals ein Fälscher, sondern ein kabbalistischer Schwärmer war ²⁵⁰.

26. Gegen Ende des 11. Jahrhunderts, da Lewi ben Jeseq nur als Verstorbener angeführt wird (1050), erstand den Karäern in Jeschu'a ben Jehuda, den ich hier bloß unter dem Namen Jeschu'a anführe, nach Josef el-Bazir der größte Lehrer, der als Erzieher, Gelehrter und Philosoph allgemein berühmt ist. Derselbe ist für Organisation und Gestaltung der karäischen Lehre von großem Einfluß gewesen. Geboren um 1050 zu Jerusalem, hieß er arabisch Abu'l-Farag Furlan Ibn Asad ²⁵⁷, und zwar Furlan (Erlösung) als Uebersetzung von Jeschu'a und Asad (Löwe) als Beinamen von Jehuda ²⁵⁸, wie die spanischen, provençalischen und italienischen Juden Jehuda in Leon umsetzten. Er lebte wahrscheinlich beständig in Jerusalem, wo noch immer der Mittelpunkt karäischer Kultur war, war, wie er selbst sagt ²⁵⁹, niemals über Palästina hinausgekommen und hatte weder Irak noch Byzanz gesehen. Was er von jenen Ländern wußte, das hatte er bloß von Fremden erkundet. Er bezeichnete die weltliche Herrschaft, unter welcher seine Genossenschaft in Jerusalem stess stand, als eine islamitische ²⁶⁰; er erklärte, daß die Palästinenser um 1090 bereits 1020 Jahre zwar im Lande ihrer Väter, aber als Fremde gelebt haben ²⁶¹. Bei allen Demüthigungen von Seiten des Islam betrachtete er es doch als eine große Gnade Gottes, daß er in der heiligen Stadt Jerusalem wohnen konnte und daß er daselbst durch seine Beschäftigung mit der Philosophie der Gotteslehre sich Gott nähern durfte ²⁶². Er studierte die Theologie und Philosophie des Judenthums nach dem Muster seiner karäischen Vorgänger, machte sich vertraut mit dem ganzen karäischen Schriftthume, mit den Arbeiten von Anan, Rabawendi, David ben Bo'as, Sahl Abu Sari, Josef ben Roach, Josef el-Kirkisani, Abu Zaiub Ibn Gahlul; er studierte auch die talmudischen Schriften, die Werke der Rabbinen, namentlich die des Gaon Saadja, der immer noch Zielpunkt karäischer Angriffe war, und nahm sich vorzüglich Josef el-Bazir zum Muster seiner Studien, wie wir weiterhin sehen werden. Nicht bloß in der Lehre von 'Arajot (Incest) folgte er dem

el-Bazir und suchte auf diesem Gebiete die Lehre zu ergänzen, sondern er ergänzte auch seine philosophischen Schriften, arbeitete seine eigenen nach diesem Muster aus und verwendete wie seine Vorgänger allen Fleiß auf Bekanntschaft der philosophischen Termen und auf die Religionsphilosophie. Daraus ist es erklärlich, daß spätere Chronographen, denen die genaue chronologische Zeitenfolge unbekannt war, ihn für einen wirklichen Schüler el-Bazir's hielten. Nach diesem Vorbilde preist er die Philosophie und ermahnt, dieselbe zu studiren und ohne Beweise Nichts anzunehmen³⁰³. Er prätendirte übrigens gar nicht, in seinen philosophischen Darstellungen selbstständig zu sein, sondern gestand selbst, daß er nur das niedergeschrieben, was er von seinen Lehrern gelernt und aus ihren Büchern ermittelt habe³⁰⁴. Ueber die Zustände der karäischen Gemeinden zur Zeit seiner schriftstellerischen Arbeiten, wie überhaupt über seine Zeit, spricht er sich in seiner Auslegung zu Leviticus hinlänglich aus, so daß nicht der entfernteste Zweifel über seine Zeit obwalten kann. Es gab gegen Ende des 11. Jahrhunderts drei Klassen von Karäern in Palästina, die Jeschu'a in seiner homiletischen Abhandlung noch erkennbar zeichnet. Die eine Klasse erkannte öffentlich die Tradition und ihre Gebote als legal an, ging zum Scheine mit den Rabbaniten, den Bann und die Verfolgungen der Synagoge fürchtend; nur in ihren Häusern wagte sie es, nach der Weise des Karäerthums zu leben. Eine zweite Klasse bekannte sich zum Karäerthum nur mit dem Munde, hatte keine Ueberzeugung von der Wahrheit des karäischen Religionsystems und übertrat daher bei jeder Gelegenheit die karäischen Vorschriften. Endlich gab es noch eine dritte Klasse, die in sehr vielen Dingen sich noch auf die Ueberlieferungen ihrer Väter berief, in ihrem Kalender es mit den Rabbaniten hielt, auch in Bezug auf die Sabbat-, Speise- und Reinheitsgesetze ihren rabbanitischen Eltern mehr oder weniger gehorchte und nur theilweise den Karäern beigezählt werden konnte. Solche Spaltungen und Schwankungen in dem Karäerthum bewirkte der Rabbinismus schon früh durch seinen Fanatismus gegen die Abgefallenen, namentlich aber nach der wissenschaftlichen Erstarkung des Rabbinismus durch Saadja. Schon Saadja klagte in seinem Mahnschreiben³⁰⁵ und in seinem polemischen Ge-

bichte³⁶⁶ bitter darüber, daß die Rabbaniten durch Bann, Verfluchung, Geld- und Körperstrafen die des Karäismus Verdächtigen zur Uebung der rabbinischen Vorschriften zwingen und durch jegliche Art von Uebermacht Viele aus dem Volke abhalten, sich frei und öffentlich zum Karäerthume zu bekennen. Daher kam es, wie Sahl meint, daß Viele nur Scheinrabbaniten waren, die äußerlich dem mündlichen Geseze huldigten, während sie im Geheimen dem geschriebenen Geseze anhängen.* Die Rabbaniten haben den Riß weit gemacht, denn sie haben verboten, mit den Getrennten Gemeinschaft zu machen und der Gaon Amram hat es bereits untersagt, in Gemeinschaft mit Karäern zu beten³⁶⁷.

37. Er bestimmt auch die Zeit seiner Abfassung oder Vollenbung des Kommentars zu Leviticus nach verschiedenen Zeitrechnungen auf dasselbe Datum, wo wir die Blüthe seiner Thätigkeit gegen Ende des 11. Jahrhunderts anzusehen haben. Bei Aufzählung der mannigfachen Untersuchungen Israels, die in der Apokalypse Daniels versinnbildet sind, bei der Vorführung der Weltreiche Babel-Chaldäa, Medien-Persien, Sавan-Makedonien und Rom-Ismaël, sagt er von der christlichen (Rom-Edom) Herrschaft, d. h. von dem Christusreiche seit seinem Bestehen, daß sie bereits 1020 nach der Zerstörung Jerusalems und die Herrschaft des Islam bereits 482 Jahre gedauert habe; er schrieb mithin 1090³⁶⁸. Weiterhin heißt es daselbst, daß die jüdischen Bewohner des heiligen Landes sich einbilden, seit der Zerstörung Jerusalems durch Titus nicht im Exil gewesen zu sein, weil sie bereits tausend und einige Jahre im alten Heimathlande wohnen; aber nach der Androhung der Schrift sind sie nichts desto weniger im Exil³⁶⁹. Ibn Esra, welcher zu Lucca sechzig Jahre später (1152—1156) seine ausgezeichnete exegetische Arbeit über das Fünfbuch vollendete und auch Jeschu'a's Kommentar auf seinen Reisen im Morgenlande (1138—1139) erworben hatte, betrachtet ihn mit Recht als den Vertreter der letzten Periode der karäischen Schriftauslegung³⁷⁰, da in der That mit ihm jede Spur einer selbstständigen Exegese der Karäer verschwunden ist. Als Lehrer der karäischen Gesetzesdeutung, als Religionsphilosoph, Exeget und Homiletiker hatte er nicht bloß bei seiner religiösen Genossenschaft, sondern auch bei den Rabbaniten, wie wir von Ibn Esra

und dem Chronisten Abraham ben Dawid erfahren, einen Namen und als zu den Vätern der Karäer gezählt erhielt er die Ehrentitel el-Scheich oder el-Mu'allim el-Kabir ²⁷¹, obgleich er sowohl in der Philosophie, als auch in der Exegese nur Sammler und Effektiker war. Er schien nicht das alte karäische Vorurtheil gehabt zu haben, daß das Karäertum ohne islamitischen Einfluß als geschlossene religiöse Partei aufgetreten sei. Denn er sagt in seinem Pentateuch-Kommentar, in der Einleitung zur Perikope Jav (Lev. 6, 1 flg.): „Der Prophet Jesaja ruft aus (Jes. 43, 24): du hast mich belästigt durch deine sündhaften Sagenen, das sind die ungöttlichen Gesetze der überlieferten Lehre, welche nach dem Verschwinden der Prophetie von rabbanitischen Lehrern erfunden sind. Erst als das kleine Horn (in der Apokalypse Daniels), d. h. der Islam, kam, da erwachten die Männer der Schrift und rebelen. Diese bekamen sodann Gewalt über die Männer der Ueberlieferung und dem geringsten karäischen Jüngling vermochten sie nicht Rede zu stehen; das war eine halbe Erlösung“ ²⁷². In seiner Bitterkeit und in seinem Haß gegen die Rabbaniten stand er seinen Vorgängern, namentlich dem Saßl, nicht nach, da die Verfolgungen von gegnerischer Seite fortbauerten. Zu der Schriftstelle (Lev. 19, 17): „Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen, zu Rede stellen sollst du deinen Nächsten,“ fügt er die Betrachtung hinzu: „du sollst ihn nicht innerlich hassen und ihm äußerlich Liebe heucheln, sondern wenn du ihn verabscheuungswürdig findest, so sollst du offen deinen Haß aussprechen. Denn es giebt Gelegenheiten, da du deinen Bruder hassen darfst; so wenn du siehst, daß er böse Dinge ausübt, dir flucht, wenn du ihn zurechtweist, dir Schlechtes andichtet und gegen dich Verläumdungen aussprengt. „Euere Brüder,“ sagt der Prophet (Jes. 66, 5), „die Euch hassen und bannen u. s. w., sollen zu Schanden werden; und diese Brüder sind nicht die Christen, nicht die Islamiten, welche uns bloß hassen, sondern die Rabbaniten; die uns bannen und verfluchen“ ²⁷³.

38. Bei dieser Gesinnung ist es kein Wunder, wenn die Rabbaniten nicht mit ihm verkehrten; denn seine Schriften zu beachten hatten sie umsoweniger Veranlassung, als innerhalb des Rabbinismus die Theologie in ihrer Gesamtheit viel rationeller sich ausgebildet

hatte Selbst ein Jhr Ezra würde seinen Pentateuch-Kommentar nicht beachtet haben, wenn er nicht den Voratz gehabt hätte, auf alle Richtungen in der Gezeze einzugehen und alle Erscheinungen zu prüfen. Nur wirkliche Kardor oder zum Kardismus geweihte Jünglinge und Männer von nah und fern mochten zuweilen in sich den Drang fühlen, zu ihm nach Jerusalem zu gehen, philosophische oder nomolanonische Fragen an ihn zu richten, um durch seine Antworten und Bescheide belehrt zu werden. Die kardische Geschichte weiß von solchen Schülern oder Jüngern zu erzählen, die zu Jeschu'a nach Jerusalem in erwähneter Absicht gekommen waren, bei ihm gelernt, seine Schriften aus dem Arabischen in's Hebräische überlegt und durch Zusätze vermehrt hatten und bei der Rückkehr in ihre Heimathländer seine Decisionen und damit das Kardenthum überhaupt zu verbreiten suchten. So ging Thobijja ben Moše von Byzanz nach Jerusalem, richtete Fragen an ihn, übersehte viele seiner Schriften, brachte sie nach Byzanz (c. 1100) und verschaffte den Decisionen Jeschu'a's daselbst Geltung²⁷⁶. Ein anderer Jünger war ein zu den Rabbaniten gezählter Jbn el-Tarās aus Kastilien, der nach Jerusalem zu el-Scheich Abul-Farag Furlān (Jeschu'a) wanderte, daselbst studirte und die Schriften seines Lehrers, der ihn zu einem kardischen Propagandisten gemacht haben soll, nach Kastilien zurückbrachte und viele Rabbaniten zum Kardenthum bekehrte, wie der Chronograph Abraham ben David, zu dessen Zeit Jbn el-Tarās²⁷⁶ gestorben war, ausführlich erzählt²⁷⁶. Ein dritter Schüler war ein gewisser Jakob ben Simon, wahrscheinlich aus Babylonien, welcher in Jerusalem bei Jeschu'a lernte, wichtige Anfragen in Bezug auf die 'Arajot-Gesetze an seinen Lehrer richtete und dessen arabisch geschriebenes Werk über die Incestgesetze in's Hebräische übersehte²⁷⁷. Ein vierter Jünger Jeschu'a's war der Kardier Moše ha-Roben aus Griechenland²⁷⁸, welcher zu dem Buche seines Lehrers über 'Arajot eine Abhandlung hinzugefügt hat, worin er in gereimter oder halajischer Form denselben Gegenstand nach dem Vorgange kardischer Lehrer, namentlich des Jeset, behandelt, gegen Saadja's 'Arajot-Buch und überhaupt gegen die Rabbaniten stark polemisiert und seines Lehrers Jeschu'a als bereits verstorben (1120 — 25) gedenkt²⁷⁸.

39. Diese Ausbreitung von Jeſchu'a's vielleicht nicht ganz unbewandtem Ruhme nach Iral und Syrien, nach dem byzantinischen Reiche und nach Spanien durch die erwähnten Jünger und durch seine Schriften, veranlaßte den rabbanitischen Eiferer aus Toledo, den Chronographen Abraham ben David, der die Verführungen zum Karäerthum durch Ibn el-Tarāḥ und durch seine gelehrte Frau (el-Ru'allmah) theilweis mit erlebt hatte (1110—60), sich bitter über Jeſchu'a und seine Schriften auszulassen²⁰⁰ und gegen sein Werk über den Pentateuch zu schreiben. Ben David behauptet nämlich, „daß zu seiner Zeit (1160) die Karäer vermäße und schädliche Auswüchse des Judenthums gewesen wären, herabgekommen und vertilgert, ohne Wissenschaft, ohne religiöse oder profane Poesie und ohne ein Werk daständen, welches für die Theologie von Bedeutung wäre; sie gleichen dem stummen Hund, die nicht bellen können“²⁰¹. Als Einer unter ihnen sich gefunden, der ein Werk verfaßt hat (über den Pentateuch), so habe er darin gegen Gott lästerliche Dinge ausgeprochen, wie der unwissende Scheich Abū'l-Farāğ Farḥān Ibn Asad (Jeſchu'a) es in seinem Werke gethan. Das Werk des Abū'l-Farāğ, welches Bereschit durch si Awwal Kalām (am Beginn der Finsterniß, d. h. des Chaos) übersezt²⁰², wodurch bereits Keßerei gelehrt wurde, enthielt in der Erläuterung der Schöpfungsgeschichte viel Verwerfliches und Keßerisches gegen Gott, was des Verst. Unverständigkeit und mangelhafte Erkenntniß bezeugte. In Kommentirung der Periloqe Ell-e Rāff'eḥ (Num. 33, 1—36, 13) hat dieser das mosaische Recht über den beweglichen und unbeweglichen Besitz in erschöner, willkürlicher Weise aufgestellt, ohne nach Ueberlieferung oder nach Argumenten zu fragen. Ben David schrieb daher eine Widerlegung wider Jeſchu'a's Werk und zeigte darin den Jüngern dessen Unverständigkeit“²⁰³. Das Urtheil dieses eifernden rabbanitischen Chronographen (Ben David) ist freilich nicht maßgebend, da er nur die Ausbreitung des Karäerthums in seiner Zeit, in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, und selbst diese nur in Spanien gekannt hat; indeß legt seine herbe Polemik gegen Jeſchu'a immerhin das Zeugniß ab, daß mit dem Beginn des 12. Jahrhunderts Jeſchu'a auch in Spanien bekannt wurde. Zur Ermittlung seiner Lebensgeschichte hat aber dieses Bekanntwerden nicht beigetragen; in Feststellung seines Geburts- und Sterbe-

jahres sind wir auf Vermuthungen angewiesen, und wenn wir nicht zufällig in seinem Pentateuch-Kommentar die Data 1088—92 gefunden, so hätten wir nicht einmal eine ungefähre Bestimmung geben können. Dazu kommt noch, daß die zahlreichen arabischen Urchriften Jeschu'a's, die vielleicht einige geschichtliche Data über sein Leben gegeben hätten, sich gar nicht erhalten haben. Das Wenige, welches in hebräischer Uebersetzung in seltenen Bibliotheken aufbewahrt wird, ist so verstümmelt und mangelhaft, daß man daraus kaum ein Bild der betreffenden Werke gewinnen kann. Als den 15. Juli 1099 die Juden Jerusalems, Rabbaniten wie Karäer, vom Kreuzheer unter Gottfried von Bouillon in eine Synagoge getrieben und daselbst verbrannt wurden²⁸⁴, mag Jeschu'a mit vielen Rabbaniten und Karäern entfernt gewesen sein, da er nirgends als Märtyrer aufgeführt wird. Als die Erstürmung der heiligen Stadt und das Blutbad vorüber war, kamen, wie wir wissen, Rabbaniten und Karäer wieder nach Jerusalem. Wir haben überdies noch eine kulturgeschichtliche Notiz über die Zeit um 1100. Die karäischen Rigoristen in Jerusalem und Palästina verboten das Lesen arabischer Werke am Sabbat, wenn sie mit arabischer Schrift und nicht mit hebräischer geschrieben waren; gegen diesen Rigorismus trat Jeschu'a mißbilligend auf²⁸⁵. Ich gehe nun zur Skizzirung seiner Werke über.

40. Unter den zahlreichen Werken Jeschu'a's, von denen uns Luzki in seiner karäischen Bibliographie Mittheilung macht, nimmt sein Kommentar über den Pentateuch, der in arabischer Sprache geschrieben war, die erste Stelle ein²⁸⁶; einer seiner Jünger hat ihn früh schon ins Hebräische übertragen. Der Kommentar zur Genesis²⁸⁷ wurde nach ausdrücklicher Angabe des Verfassers 1088 verfaßt²⁸⁸ und befand sich ins Hebräische übersezt in der karäischen Bibliothek zu Eupatoria (Koslow), bis er im Krimkriege 1854 verschleppt wurde²⁸⁹. Sein Schüler Ibn el-Laräs aus Kastilien brachte die arabische Urchrift nach Spanien, wir wir von Ibn Dawud erfahren, der uns den Anfang mittheilt und nach seiner Aussage dagegen geschrieben hat²⁹⁰. Der Kommentar zu Exodus²⁹¹, in seiner hebräischen Uebersetzung der Firkowitsch-Büchersammlung zugehörig²⁹², wurde ein Jahr später als der zu

Genefis (1089) verfaßt, da der zu Leviticus 1090 abgeschlossen wurde. Aus den mitgetheilten Auszügen³⁹³ erfahren wir, daß die Auslegung Jeschu'a's sprachlich und fachlich auf die heilige Urschrift eingeht, daß der Kommentar und die Uebersetzung Saadja's ihm vollständig vorgelegen hat und daß die bekannte karäische Antipathie gegen Saadja, diesen großen Streiter gegen die Karäer, selbst nach fast 200 Jahren noch nicht aufgehört hatte. Er citirt darin die Kommentare seiner karäischen Vorgänger, des David ben Bo'as, des Binjamin Rahawendi u. A., von den Rabbaniten aber bloß Saadja, den er auch bloß Fajjumi nennt. Außer dem Kommentare gedenkt er noch ausdrücklich der Saadjanischen Monographie über die seltenen Wörter der Schrift, welche vorzüglich aus Miſchna, Targum und Talmud zu erläutern sind (Taſſir el-Sab'ain x.) Die Notiz über jene Schrift mag vielleicht erst aus Jeschu'a's Kommentar entnommen sein³⁹⁴. Der Kommentar zu Leviticus³⁹⁵ in derselben hebräischen Uebersetzung befindet sich ebenfalls in der Sammlung bei Firkowitsch; aus ihm hat Pinsker Auszüge geliefert³⁹⁶. Zur letzten Perikope dieses Buches bemerkt Jeschu'a ausdrücklich, daß bei Vollenbung dieses Kommentars Israel bereits 1020 Jahre unter der Herrschaft des Christenthums, 482 Jahre unter der des Kalam gestanden habe, was für die Abfassungszeit das Jahr 1090 giebt³⁹⁷. In diesem Kommentar beruft er sich auf das Arabische in Tabaristan, um ein seltenes Wort der Schrift zu erklären, vermuthlich nach dem Vorgange Sa'hl's³⁹⁸, auf die Ananiten, welche in mancher Beziehung mit den Rabbaniten übereinstimmen³⁹⁹; auf die Rabbaniten in Miſchna und Talmud; denen er zuweilen folgt⁴⁰⁰. Die hier aufgeführten Schriften karäischer Lehrer sind: das Gebotenebuch Anan's, des bekannten Karäerhauptes, welches ihm wie dem Rabbaniten Eleasar in Spanien mit dem Titel Alluf, dem Zeitgenossen des Gaon Balthui⁴⁰¹ vorgelegen hat; die Kommentare des Sa'hl Abu Sari, Josef ben Noach, Josef el-Riktsani, Abu Jakub Jsaak ben Sa'hlal u. A. Wie in den vorhergehenden Kommentaren so polemisiert er auch hier beständig gegen den Fajjumiten Saadja mit der bekannten obligaten Bitterkeit und beruft sich auf denselben, indem er sagt, daß der Israelit im Exil sich

des Fleischgenußes zu enthalten habe⁴⁰². Den Kommentar zu Numeri⁴⁰³ schrieb er 1091; der Chronograph Abraham Ibn Dawud hat ihn, wie oben erzählt wurde, noch in der arabischen Urschrift vor sich gehabt und erzählt, daß Jeschu'a (Abu'l-Farâg) in der Exegese der Schlussperikope ganz eigenwillig das mosaische Recht in Betreff der beweglichen und unbeweglichen Besitztümer bearbeitet und Ibn el-Larâs den Kommentar nach Spanien gebracht habe⁴⁰⁴. Der Kommentar zu Deuteronom⁴⁰⁵ wurde 1092 geschrieben und hat sich von demselben weder in der arabischen Urschrift noch in der hebräischen Uebersetzung irgendwo eine Spur erhalten; sogar schon Ibn Esra hat nur den zu den ersten drei Büchern finden können. Als Abraham Ibn Esra 60 Jahre später (1152—56) zu Lucca in Italien seinen Pentateuch-Kommentar vollendete, war die larâsche Entwicklung in der Schriftauslegung bereits erstarrt und Jeschu'a ist daher der letzte, den er im charakteristischen Vorworte zur Auslegung des Fünfbuches als larâschen Ausleger und zwar sogar mit dem Ehrentitel Rabbi anführt⁴⁰⁶. Auf seinen Reisen im Morgenlande (1138—39), bei welcher Gelegenheit er auch in Palästina war, mag Ibn Esra den Kommentar Jeschu'a's zu den drei ersten Büchern des Pentateuch, wie auch die des Jeket, des Ben Maschî'h und des Jehuda ha-Parisi erworben haben. damals scheinen schon die Kommentare zu Numeri und Deuteronom verschleppt gewesen zu sein. Denn sämtliche zwanzig Ausführungen aus Jeschu'a's Kommentar bei Ibn Esra in der ersten Recension seiner Pentateuch-Auslegung beschränken sich nur auf die ersten drei Bücher⁴⁰⁷. Als Firkowitsch einen lüdenhaften anonymen Kommentar zu Exodus und Leviticus erworben und zur Prüfung und Einsicht an Pinsker überlassen hatte, fand dieser durch Vergleichung mit den Ausführungen bei Ibn Esra an zehn Stellen, daß dieser Kommentar dem Jeschu'a und zwar vielleicht der kürzeren Recension desselben⁴⁰⁸ angehörte.

41. Wie später Ibn Esra so hat auch schon Jeschu'a seinen weitwichtigen Kommentar über das Fünfbuch in kürzerer Fassung arabisch bearbeitet (c. 1100), wonach ihn ebenfalls einer seiner Schüler ins Hebräische übertragen hat. Diese kürzere Recension hieß ara-

bisch *Taffir el-Toraah el-Muchtar*⁴⁰⁹, wie uns noch *Jeraäl el-Maghrebi* in seinem um 1300 verfaßten Gebotensbuch berichtet; hebräisch war sie *Bernisch ha-Kager* oder *Refuzzar*⁴¹⁰ genannt. Es heißt nämlich bei dem erwähnten *Jeraäl* in der Auseinandersetzung über das was in Bezug auf Unreinheit „Geräth (Keli)“ genannt werden kann⁴¹¹: „... aber die Ansicht des großen geehrten Alten (el-Scheich el-Kahir el-Fädhil), des *Abu'l-Farag Furkan Ibn Kasab* u. A. scheint nicht so zu sein, wie wir aus seinen Worten entnehmen können. Denn er sagt in seinem Kommentar kürzerer Fassung (*Taffir el-Muchtar*), daß ein einfacher Stein des Geldes, welcher zufällig ein *Kathl* (Pfund) wiegt und mithin als Geräth gebraucht werden kann, auch als Geräth anzusehen ist und gesetzlich geeignet ist, die Unreinheit anzunehmen. In dieser Weise will er Alles als *Keli* betrachten, was nur in irgend einem Falle als solches gebraucht werden kann.“ *Jeschu'a* selbst gedenkt in seinem philosophischen Werke über den Dekalog⁴¹², das wie alle seine Werke arabisch verfaßt war, seines Pentateuch-Kommentars kürzerer Fassung, wie wir weiterhin sehen werden. Aus dem erhaltenen Bruchstück des Werkes über den Dekalog in hebräischer Uebersetzung⁴¹³ erfahren wir, daß er vor Abfassung dieses Compendiums (*Jotizar*) bereits ein Buch der Speculation⁴¹⁴ geschrieben hatte, worin er alles das, was über die Verbindlichkeit des Gesetzes (*el-Musoh*) gesammelt war, in einer besonders ausführlichen Schrift niedergelegt hat⁴¹⁵.

42. Durch das vorhergehende 2. Werk *Jeschu'a's* werden wir unwillkürlich auf das 3. Werk, welches philosophisch den Dekalog behandelt, hingewiesen. *Hasdass* in seinem *Sichlol ha-Rofer*, *Ahron ben Josef* in seinem *Mibchar* (1298) und danach *Ahron ben Elija* in seiner *Religionaphilosophie* *Ej Chajjim* gedenken dieses Werkes von *Jeschu'a* über den Dekalog, das sie noch vor sich gehabt hatten⁴¹⁶ und erst *Euzli* in seinem Verzeichnisse hält es für verloren⁴¹⁷. Indeß findet sich in einem aus 6 verschiedenen Schriften bestehenden Codex der Leipziger Bibliothek, der aus dem Jahre 1289 stammt, ein aufsehendes Bruchstück dieses Buches über den Dekalog nach der hebräischen Uebersetzung, e. 84 Octavblätter umfassend⁴¹⁸. Am Anfange steht ein

Blatt, das ganze Fragment geht über das vierte Gebot (Sabbat) nicht hinaus und indem es sonst noch verstümmelt und an vielen Stellen ungenau ist, beschließt es der unbekannte Schreiber mit einem Gedichtchen⁴¹⁹. Diese Schrift über den Dekalog, von der uns das erwähnte Fragment erhalten ist, war jedoch nur, wie der Verfasser oft genug sagt, die kürzere Fassung, während von der längern sich keine Spur erhalten hat. Zu der Stelle Ex. 19, 8, wo die Schrift berichtet, daß das Volk die Verpflichtung auf sich genommen, unbedingt und ohne Prüfung nach den zehn Worten zu handeln, beruft er sich auf die andere umfanglichere Schrift über den Dekalog, darin er sich über diese seltsame Verpflichtung ausgesprochen habe⁴²⁰. Er nennt diese Schrift im Verhältniß zu einer frühern ausführlichern gerabegu Compendium (Me'uzzar)⁴²¹, wie er sich auch auf das Buch der Speculation, das er vor diesem Compendium geschrieben hat, beruft, um nicht in diesem Compendium die Verbindlichkeit des Gesetzes ausführlich besprechen zu müssen⁴²². Er schließt daher dieses Compendium mit den Worten: „Bereits vorher ist dieser Gegenstand ausführlich besprochen worden, soweit durch Betrachtung das Nähere erreichbar war und darum konnten wir hier kurz sein“⁴²³. Nach der Ermittlung, daß Jeschu'a sein Werk über den Dekalog, wie früher seinen Pentateuch-Kommentar, in längerer und kürzerer Fassung bearbeitet hat, daß die arabischen Urschriften beider Recensionen ganz verloren zu sein scheinen und daß nur von der Recension der kürzern Fassung ein ansehnliches Bruchstück der hebräischen Uebersetzung sich in Leyden erhalten hat, wird es von Interesse sein, eine Analyse dieses Fragments zu geben, um danach ein wenn auch schwaches Bild von der Dekonomie desselben zu erhalten. Das erste Kapitel (1—13) bildet eine Art Einleitung zur Besprechung des Dekalogs, stellt Betrachtungen an über das dem eigentlichen Dekalog vorangehende Kapitel in Exodus und nimmt dabei sehr oft Gelegenheit auf das ausführliche Werk (Sefer ha-Acher) hinzuweisen. Darauf folgt sodann ein einleitender Abschnitt⁴²⁴ (13—17), worin 44 von seinen Schülern aufgeworfene Fragen in Betreff des Dekalogs im Allgemeinen in aller Kürze beantwortet werden⁴²⁵, während das ausführliche Werk diesen Gegenstand in mehreren Abschnitten behandelt hatte.

Am Eingange des Abschnitts sagt Jeschu'a ausdrücklich, daß er bereits in der ausführlichen Schrift diese „Quaestiones“ behandelt, daß er sie aber im Compendium kürzer und mehr inhaltlich gefaßt habe⁴²⁶. Die erste Frage war: „Woburch erkannte Israel, daß Gott auf dem Sinai ohne Mittelwesen die zehn Worte gesprochen?“ und in ähnlicher Weise waren alle 44 Fragen dem Lehrer zur Beantwortung vorgelegt⁴²⁷. Am Schlusse des einleitenden Abschnitts sagt er, daß dieser in großer Kürze vollendet wurde, obgleich schon in der ersten ausführlichen Recension der Gegenstand kurz behandelt worden war⁴²⁸. Zu dem ersten Gebote des Decalog (Ex. 20, 2—3) hatte er, wie er sagt, in der ausführlichen Schrift den Gegenstand in vielen Abschnitten (Sche'arim) behandelt, um die Erkennung und das Verständniß des einen Theiles der Schriftstelle aus der andern zu erlangen; hier aber ist das Gebot in zwei Hauptdarlegungen (Injanim), einer für jeden Schriftvers, behandelt und auf die Abschnitte des ausführlichen Werkes hingewiesen (f. 17—21)⁴²⁹. Das zweite Gebot (von fol. 21—34) behandelt Jeschu'a in 31 Paragraphen, indem er die Verse Ex. 20, 4—6 bespricht. Bei Gelegenheit dieses Gebotes gedenkt er auch in aller Kürze des Christen- und Magiethums als Götzendienstes und bemerkt dabei, wie so oft, daß er sich hier kurz fassen konnte, weil in der größern Schrift darüber ausführlich gesprochen wurde⁴³⁰. Das dritte Gebot (Ex. 20, 7) bespricht Jeschu'a (fol. 35—38) nach der Weise der karäischen Geboten-Bücher, wo das Eintheilungsmoment in Makalah's (hebr. Dibburim) besteht; der letzte Dibbur (38) bespricht den von Gerichtswegen auferlegten Eid. Endlich wird das vierte Gebot (Ex. 20, 8—11), der Sabbat besprochen (fol. 39—84), und zwar in drei Abschnitten, die sodann wieder kleinere Abschnitte haben. Hier in der etwas ausführlicheren Behandlung dieses Gebotes gedenkt er der alten karäischen Lehrer als Autoritäten, was er aber bei den drei ersten Geboten nicht gethan, wo nur im Allgemeinen die Mu'allimän (die Lehrer) erwähnt werden. Die erwähnten Lehrer sind Binjamin Nahawendi (63), Abu Sari Sahl (51. 65), Josef el-Kirfisi (51. 52. 65.), Josef el-Bazir, auch el-Scheich Josef genannt (41. 63), Salomo (ben Dawid ben Bo'as) karäischer Primat (Nasi) in Aegypten.

ten und endlich Jeset ben Ali (63. 66. 67). Es versteht sich von selbst, daß alle diese Lehrer über das 11. Jahrhundert nicht hinausgehen. Die Behandlung der nun folgenden 6 Gebote hat sich, wie bereits erwähnt, nicht einmal im Auszuge in der hebräischen Uebersetzung, oder in lückenhaftem und unverständlichem Text erhalten, so daß nun fast zwei Drittel des Werkes verloren gegangen sind. Die arabische Urschrift beider Recensionen ist zwar verloren gegangen, aber aus dem erhaltenen hebräischen Fragment ist die arabische Redeweise noch sehr sichtbar, zumal der übersetzende Jünger im Gebrauche des Hebräischen noch ungelent war und, dieser Ungelentigkeit sich oft bewußt, der ungeschickte Uebersetzer noch zuweilen die arabische Dolmetschung von einzelnen Wörtern bis zu ganzen Sätzen beifügte⁴³¹.

43. Den vorgeführten vier Werken Jeschu'a's, die sämmtlich den Pentateuch zum Ausgangspunkt genommen, schließt sich ein 5. Werk an, das unter dem Namen Bereschit Rabba, d. h. Groß-Genesis, angeführt wird⁴³². Sehen wir die Citate aus diesem Buche bei dem Religionsphilosophen Ahron ben Elija genauer an, so erfahren wir, daß er darin den Beweis für die Anfänglichkeit der Welterschöpfung geführt und zu diesem Zwecke zwei Prämissen angenommen hat, die philosophisch besprochen wurden⁴³³, und daß er zu dem Schriftworte der Genesis: „und Gott sah“ philosophisch entwickelt, wie Gott, unbeschadet seiner Einheit, sowohl die perceptio intellectus als auch sensus zukommen und beide zusammen nur eine von seinem Wesen unzertrennte Kraft bilden⁴³⁴. Ebenso wird Jeschu'a's Ansicht daraus in Bezug auf die Beweise für das Dasein Gottes aus der Betrachtung der Welt angeführt, indem er den Principien der Mutazila beistimmt, daß die Existenz durch Gott nur als Accidens hervorgebracht und nur das Non-Ens das Existirende sei u. s. w.⁴³⁵. Das Vorhandensein der Mittelwesen wird aus der philosophischen Speculation und aus der Schöpfungsordnung bewiesen und aus dem Worte Bereschit gedeutet⁴³⁶; ebenso ist es mit vielen die Religionsphilosophie betreffenden Gegenständen. Aus diesen ausdrücklichen Anführungen aus der großen Genesis Jeschu'a's in der Religionsphilosophie Ahron ben Elija's über die Anfänglichkeit der Welt, das Dasein

Gottes, die Mittelwesen oder Engel und aus den Citaten über die Eigenschaften und Namen Gottes⁴³⁷, über die Propheten, über die Prophetie und den Zweck der Gesetze⁴³⁸, sehen wir, daß dieses Werk religionsphilosophischen Inhalts war, geschrieben in der strengen philosophischen Redeweise des Josef el-Bazir, daß Jeschu'a seine Themen an Verse der Genesis geknüpft und daß endlich um 1346, als gedachter Thron seine Religionsphilosophie beendet hatte, das Bereschit Rabba vollständig in hebräischer Uebersetzung vorgelegen hat. Nun liegt in der Leydener Bibliothek ein Bruchstück dieses einst großen Werkes Jeschu'a's in der hebräischen Uebersetzung, ausdrücklich Bereschit Rabba genannt, und zwar in zwei Warner'schen Codices, nämlich in Codex 5 und in Codex 41, dort 34 Folioblätter, hier 37 Quartblätter enthaltend⁴³⁹. Nach letzterer Handschrift läßt sich wenigstens annähernd über die Dictionomie des Werkes Einiges mittheilen und Etwas über den wahren Titel des Werkes und seine ursprüngliche Ausdehnung schließen. Das erwähnte handschriftliche Bruchstück nämlich, das in Leyden liegt⁴⁴⁰, trägt zwar in der Ueberschrift und Schlußformel den Namen Bereschit Rabba⁴⁴¹ und erstreckt sich auch nur über die Perikope Bereschit und über den Anfang der Perikope Noach; allein aus dem erhaltenen kurzen Vorworte Jeschu'a's, das nun gedruckt vorliegt⁴⁴², sieht man klar, daß der gebrauchte Titel nur von einem späteren Schreiber herrühren kann, nachdem von dem Werke nur die Parthie zur Genesis sich erhalten hatte. Jeschu'a sagt im Vorworte, „daß Schüler und Freunde ihn erjucht haben, für sie ein Werk zu verfassen, welches Untersuchungen (Masalät)⁴⁴³ über Gegenstände der Religion oder des Gesetzes nach philosophischer Beweisführung enthalten soll. Sie machten geltend, daß diese Art „Quaestiones“ in der arabischen Literatur noch nicht Platz gegriffen hätten. Er willfahrte den Ansuchenden, obgleich die Menge der Beschäftigungen und eine geschwächte Gesundheit ihm hindernd entgegentraten. Er nahm sich vor, die religionsphilosophischen Untersuchungen auf die Perikopen des ganzen Pentateuchs zu vertheilen und bei jeder Perikope die bestimmten Texte aufzusuchen, woran philosophische Untersuchungen geknüpft werden können. Er wollte nur soweit das philosophische Element erörtern, als der

Text es zu erfordern schien, da es ihm zu weiteren Ausführungen an Zeit gebrach. Die Aussprüche der Gelehrten will er zwar anführen, wie auch alles das, was eigenes Denken eingiebt, allein immer nur in großer Kürze und ohne die Präension, die gegen einander streitenden Meinungen der Gelehrten erschöpfen zu wollen. Nur wo der Gegenstand eine weitere Ausführung verlangt, verspricht er weitläufiger zu sein“. Aus diesem Exposé ersieht man aber 1. daß Jeschu'a diese Untersuchungen über den ganzen Pentateuch ausgedehnt hat und nicht bloß über die Genesis; 2. daß der Name Bereschit Rabba oder Groß-Genesis beim Verfasser selbst gar nicht vorkam und auch gar nicht vorkommen konnte; 3. daß der ursprüngliche Titel arabisch so gelautet haben muß, daß die hebräische Uebersetzung davon *שאלות בפרשת הראיה על דרך הראיה* war, wie wirklich der Name, in der hebräischen Uebersetzung des Vorwortes, lautet. Der Uebersetzer dieses Werkes aus dem Arabischen mag auch nichts von dem Titel Bereschit Rabba gewußt haben; vielmehr betrachteten die ersten Abschreiber der Uebersetzung, als sie das Werk ohne Titel fanden, es als großen philosophischen Midrasch und fügten den Namen der fünf Bücher Mose's wie beim Midrasch das Beiwort Rabba bei. Daher ist es erklärlich, daß Gabassi in seinem Schkol und der Arzt Ahron ben Josef in seinem Midhar auch das Ba-Sifra Rabba, d. h. Groß-Leviticus, noch vor sich gehabt haben und also citiren⁴⁴. Später hat sich nur die Partie zur Genesis erhalten und' auch davon ist uns nur ein Bruchstück geblieben, so daß wir nur auf das erhaltene Bruchstück zurückkommen können.

44. Das erhaltene Bruchstück, in einer Handschrift vom Bl. 63—101 reichend⁴⁵, erstreckt sich nur über die ersten Kapitel der Genesis, da der Abschreiber, nach eigener Aussage, nicht mehr vorgefunden hat. Es handelt sich darum, aus dem Erhaltenen die Oekonomie des ganzen Werkes, welches über das ganze Fünfbuch ausgedehnt war, zu erkennen. Wie schon erwähnt, sind es theologisch-philosophische Abhandlungen, an gewisse Verse des Fünfbuches geknüpft, in Form philosophischer Homilien, wie sie zu manchen Zeiten wirklich zum liturgischen Lehrvortrag gekommen sind. Der Text der philosophischen Homilie, der zum Ausgangs-

punkt der religionsphilosophischen Abhandlung dient, ist Nets aus der Berilope des Fünfsuches genommen, mit einer Stelle aus den Propheten und einer aus dem Psalter zu einem homiletischen Strauß gewunden. In der künstlichen und losen Verbindung dieser Verse aus der dreigetheilten Schrift wird bald die ethische, bald die religionsphilosophische Seite des Textes in belehrender Weise behandelt. Schon der große Midrasch trägt die Agaba in gleicher homiletischer Form vor, verknüpft Verse der dreigetheilten Schrift zu einem Text, um daran die Agaba zu lehren und die Leser zu erbauen. Der Talmud argumentirt ebenfalls in dieser Form⁴⁴⁶. Zum Abschnitt des ersten Tagewerkes der Schöpfung (Genesis 1, 1—5) hat z. B. unser Jeschu'a (63—79) in homiletischer Weise aus den Propheten die Stelle Jes. 45, 12, aus dem Psalter Psalm 104 angereiht, weil sie sämmtlich von der Welterschöpfung handeln, und diese Verknüpfung der Texte zu einer Einheit und dann zur Grundlage der Abhandlung wird als Exordium angesehen⁴⁴⁷. Auf das Exordium folgt sodann die Besprechung des behandelten Gegenstandes, hier die Anfänglichkeit der Welt⁴⁴⁸, in catechetischer oder discussiver Form⁴⁴⁹, als erster Theil der Homilie⁴⁵⁰, dann das schon berührte Thema von der Anfänglichkeit der Welt mit fünf dafür sprechenden Beweisen⁴⁵¹, woran die dahin gehörenden anderweiten „Quaestiones“, oder philosophischen Themen mit Besettigung der mannigfachen Einwürfe geschlossen werden⁴⁵². Endlich folgt noch darauf (79—81) ein Abschnitt⁴⁵³, worin exegetisch der Inhalt des Textes erläutert⁴⁵⁴ und mit dogmatischen, grammatischen und erklärenden Bemerkungen durchflochten wird. Nach dieser Oekonomie wird der Text des dritten Tagewerkes der Schöpfung (Gen. 1, 9 flg.)⁴⁵⁵ zur Behandlung physikalisch-theologischer Wissenschaft in homiletischer Form verwendet (fol. 81—83) und der Text des vierten Tagewerkes (Gen. 1, 19 flg.)⁴⁵⁶ zur Besprechung des unvermeidlichen Themas der Starier, über Neumond, Kalender und Festzeiten (fol. 84—93). In gleicher Weise mag das fünfte und letzte Tagewerk (Gen. 1, 19—30) zu physikalischen Themen verwendet worden (fol. 93—95) und der Text über den Schöpfungssabbat (Gen. 2, 1—3) zur Besprechung der Sabbat-Frage (fol. 95—96) benutzt worden sein.

Die Handschrift ist aber, wie oben erwähnt wurde, schon zu den ersten Texten (Gen. c. 1—2; 3) in jeder Beziehung mangelhaft und voller Lücken (fol. 63—96), da bald das Exordium, bald die katechetische Form, bald das wissenschaftliche Thema und bald der exegetische Schlußabschnitt fehlt oder verkümmert ist. Von den Themen bis zum Anfange der Perilope Noach (fol. 96—101) sind nur winzige Bruchstücke erhalten, die nicht ein Bild der Behandlung abgeben. Wir sehen jedoch aus den Anführungen in 'Ez Chajjim des Abiron ben Eljia, daß diese philosophischen Homilien sehr ausgedehnt waren und daß das philosophische Element mit großer Schärfe darin behandelt worden ist.

45. Die Bedeutsamkeit der Masälät Jeschu'a's wird man aus der Benutzung karäischer und rabbanitischer Vorgänger, arabischer Philosophen und Sitten sehr leicht erkennen und auch das Fragment liefert einen kleinen Beitrag dazu, so lücken- und mangelhaft es auch ist. Wir finden von Jeschu'a hier angeführt Scheich Abu 'Ali el-Hagri (85), bei Gelegenheit der Besprechung der Sabbath-Frage.⁴⁵⁷ Abu Jakub Josef Ibn Bachtami (85. 90), von den Rabbaniten Sarabja, den Fajjumuliten (88. 90), die astronomischen Tafeln Raman's⁴⁵⁸ und des Ptolemäos (89. 90), die indischen Sitten der Brahminja und Dabrijja (70), die Sekte der Badrijja (90); von Hadr (Bollmond) u. s. w. u. s. w. Sonst führt er noch an die Sprachkundigen (72).⁴⁵⁹ die Astrologen (81. 84)⁴⁶⁰, die Philosophen (65)⁴⁶¹, die Mutakallimin (68. 76)⁴⁶² u. s. w. Interessant ist das zu Gen. 5, 24 über Ehanoch (Enoch) Mitgetheilte (f. 97). Er sagt daselbst, „daß von einigen seiner rabbanitischen Brüder in Bezug auf Ehanoch Dinge erzählt werden, über die man erschrickt und die man nicht einmal nachsagen darf; daß er in den deutlichen und klaren Worten der Schrift keine Veranlassung zu solchen Aussagen sehe und daß dergleichen Leute nur als Atheisten angesehen werden können, mit denen man keine Gemeinschaft haben darf und die man verfluchen muß“ u. s. w. Bei aller Unklarheit im Ausdruck des beschädigten und nur in unsörmlicher Uebersetzung vorliegenden Textes sehen wir doch so viel, daß Jeschu'a das Buch von den sieben Hallen (Schehalot) mit der Sage von Metatron

meint, der mit Chanoch identificirt wird. Die mystischen Agada's über Chanoch-Metatron, die von einer schwärmerischen, mit krankhafter Phantasie behafteten Partei ausgingen, sind in der That so gotteslästerlich und sprechen so sehr dem Judenthume Hohn, daß Jeschu'a vollkommen berechtigt war, die Träger dieser Agada's als Leugner der Glaubenswurzel anzusehen.

46. Von diesem ursprünglich großartig angelegten Buche der philosophischen Homilien über das Fünfbuch⁴⁶⁶, von dem nur ein Bruchstück unter dem Namen Berešit Rabba sich erhalten hat, gehen wir zu seinem Geboten-Buche (Sefer Mišvot), das in der hebräischen Uebersetzung den symbolischen Titel Sefer ha-Jaschar⁴⁶⁷ führte, über. Der Kardinal Daniel ben Moise Siras giebt in seinem im Jahre 1682 angefertigten arabischen Auszug aus Bašja's Werk „Von den Herzenspflichten“⁴⁶⁸ eine aus einer alten Quelle entnommene „Kette der karäischen Ueberlieferung“⁴⁶⁹, wo es von unserem Jeschu'a heißt, daß er das Buch Jaschar über alle Gebote des Pentateuchs angefertigt habe⁴⁷⁰. Dasselbe wiederholt Marbechal ben Nissan (1699) in seinem Dob Marbechal⁴⁷¹, nur daß er den Verfasser Jeschu'a ben 'Ali nennt, worunter übrigens kein anderer als Jeschu'a ben Jehuda zu verstehen ist⁴⁷². Diejenige Partie des Sefer ha-Jaschar oder des Gebotenbuches, welche den Gesetzes-Complex über die für die Ehe verbotenen Verwandtschaftsgrade behandelte, konnte jedoch in diesem alle Gesetze umfassenden Werke nicht so ausführlich behandelt werden, als die Wichtigkeit des Gegenstandes es erheischte. Er bearbeitete daher die Vorschriften über „'Arajot“ noch besonders in ausführlicher Weise zu einem eigenen Werke aus, um, wie Luzki sagt⁴⁷³, das wichtige Thema zu erweitern, die Ansichten der Vorgänger vollständig anzuführen und auch aus Anan's Gebotenbuch das Betreffende vorzulegen. Elija Bašiatšit, der große, vielumfassende Gesetzeslehrer aus Adrianopel um 1490, hat in seinem karäischen Romolanon Abderet die zahlreichsten Anführungen aus dem Gebotenbuche Jeschu'a's; wieweil er den Titel Sefer ha-Jaschar nur einige Mal erwähnt. Er führt dieses Werk an bei dem Gebote über die Neumondsweihe und über den Kalender⁴⁷⁴, über Abib oder Monat der Gerstenreife⁴⁷⁵, über

Sabbat-Gesetze, manchmal sogar im Gegensatz zu Josef el-Bazir⁴⁷², über Pesach⁴⁷⁴ und über das Mazzotfest⁴⁷⁵, über die Zählung der Wochen-Heptade⁴⁷⁶ und über das Wochenfest⁴⁷⁷, über die Schlachtungsregeln⁴⁷⁸, die Ehegesetze im Allgemeinen⁴⁷⁹, über die Sittenlehren⁴⁸⁰, über die vier Erkenntniswege der natürlichen Dinge⁴⁸¹ und über die Richter, welche die Wahrheit zu ermitteln haben⁴⁸². Alle diese Anführungen können nur aus seinem Gebotenbuche ha-Jaschar genommen worden sein, das nun verloren zu sein scheint. Da das Kitāb el-'Araġot nur eine weitere Bearbeitung dieses Gegenstandes aus dem Buche Jaschar ist, so kann man es nur natürlich finden, wenn auch diese Erweiterung in der hebräischen Uebersetzung zuweilen Sefer ha-Jaschar genannt wird.

47. Das für die Gesetzes-Praxis bedeutendste und einflussreichste Werk Jeschu'a's war sein Kitāb el-'Araġot, d. h. sein Buch über den Incest oder über die Betreffs der Ehe verbotenen Verwandtschaftsgrade, im Hebräischen gewöhnlich unter dem Namen Sefer ha-'Araġot aufgeführt⁴⁸³. Wie der erste Redaktor des Werkes, welcher mit Jeschu'a's Schüler Jakob ben Simon gleichzeitig gelebt hat, am Eingange einer erhaltenen Handschrift erzählt, hatte Jeschu'a's genannter Schüler Fragen an seinen Lehrer in Betreff dieses Thema's gerichtet, wie auch andere Schüler als Thobijja aus Byzanz und Ibn el-'Aras aus Kasilien es ebenfalls gethan haben. Jeschu'a beantwortete diese mannigfache Zweifel aufwerfenden Fragen in arabischer Sprache, woraus dann dieses Buch in arabischer Sprache entstanden ist, welches Jakob ins Hebräische übersezt hat. Wir haben demnach hier das Werk Jeschu'a's über 'Araġot in der hebräischen Uebersetzung seines Schülers Jakob ben Simon, wie die Schlussformel⁴⁸⁴ und die Benutzer desselben ausdrücklich bemerken. Ueber den allgemeinen Inhalt dieses Werkes spricht sich derselbe Redaktor im Verlaufe seines Vorberichts dahin aus, „daß es auf Grundlage der aufgeworfenen schweren und Zweifel erregenden Fragen und aus den erfolgten Antworten besteht“. Within ist das Werk nicht in ordnungsmäßiger Entwicklung, nicht in der Weise der Ergeten die betreffenden Schriftstellen der Reihe nach erklärend, verfaßt worden.

Das ganze Buch behandelt bloß ein einziges Hauptthema, die verbotenen Verwandtschaftsgrade, und die Untersuchungen hängen von den Einwendungen und Fragen ab. Die Beweise, welche Andere auf diesem Gebiete geliefert haben, sowie die Gelehrten, welche den Beweisführern gefolgt sind, werden hier angeführt. Was ältere Karäer darüber gesagt und was die Rabbaniten aus einer Mischna in Bezug darauf deducirt haben, das wird hier eingehender geprüft⁴⁸⁶. Der Titel des Buches kann aber, wie man schon aus dem Vorworte des Redaktors sieht, nicht bloß Kitab el-'Arajot, hebräisch Sefer ha-'Arajot gewesen sein, sondern „das Buch der Antworten auf wichtige Anfragen über 'Arajot“⁴⁸⁷, wie dieses Werk bei Ahron ben Elija wirklich heißt und wie die erhaltenen Bruchstücke hinlänglich bestätigen. Die Form war also, wie die der philosophischen Homilien, lateinisch⁴⁸⁸, wie er sie auch sonst gewählt hat. Der Inhalt war, wie schon bemerkt wurde, eine weitere Ausführung des betreffenden Theiles über 'Arajot in seinem Buche der Gebote oder Sefer ha-Jaschar⁴⁸⁹.

48. Bevor wir auf die specielle Oekonomie und den Inhalt dieses Werkes Jeschu'a's eingehen, ist es nöthig, die erhaltenen Reste der hebräischen Uebersetzung näher zu beschreiben, welche uns als Quelle dienen. In der Leydener Bibliothek befindet sich als 16. Stück des 41. Codex ein handschriftliches Bruchstück dieses Werkes, welches aus 106 Quartblättern besteht, von Blatt 153 bis 258 in diesem Codex sich erstreckend. Dasselbe Buch in noch mehr verstümmelter und lückenhafter Gestalt befindet sich auch daselbst als 1. Stück im 25. Codex, worin es zwar nur 67 Quartblatt enthält, aber doch durch Vergleichung beider einen leidlichen Text von dem Erhaltenen herzustellen erlaubt. Codex 25 wurde von Elija ben Jehuda Tischbi 1575 zu Konstantinopel geschrieben und Codex 41 von Isaaq ben Jehuda Tischbi; ich citire gewöhnlich nach letzterem, wonach ich Oekonomie und Inhalt beschreibe. Das Buch ist in Ma'alat, d. h. dicta, hebräisch Dibburim⁴⁹⁰ eingetheilt, was bei den arabisch schreibenden Autoren für Abschnitt oder Abhandlung gebraucht wird. Der erste Dibbur (f. 155—180) behandelt die hermeneutischen Principien der auf dieses Gebiet bezüglichen Schriftworte, die Erklärung der Ausdrücke und

Worte in ihrer nomolanonischen, technischen und der rein sprachlichen Anwendung nach der Natur der Sprache, die logischen Regeln bei Entwicklung der Gesetze und die Grundsätze der Recension⁴⁹⁰. Die mannigfachen Verständnißweisen des Wortsinnes der Schrift, die Gesetzes-Sprache und das linguistische Wortverständnis bilden die Hauptbedingungen zum Verständnis der Tora und somit auch der Berie über 'Arajob. Er läßt diesen Abschnitt in fünf Kapitel zerfallen, denen sodann noch dogmatische und philosophische Untersuchungen (Sche'elot) folgen, welche mit diesem Thema verbunden sind, wenn sie auch nur entfernt mit 'Arajob zusammenhängen mögen⁴⁹¹. Den Beginn der Einleitung zu diesem ganzen ersten Abschnitt bildet, wie man deutlich aus dem Auszuge dieses Werkes sehen kann⁴⁹², der Satz: „Wisse daß die Verschiedenheit der Ansichten über 'Arajob sehr groß ist u. s. w.“⁴⁹³, der in unserer Handschrift dem Vorworte des Redaktors sich eng anschließt. Er stellt sodann drei Arten auf, nach denen das Gesetz über 'Arajob zu entwickeln ist, nämlich 1. nach der Evidenz aus den drei kanonischen Erkenntnißweisen der Raräer, aus der Schrift (el-Ritab), aus der Schlußfolgerung (el-Rijäs), und aus der Reception in der Gemeinde (el-Gamä'ah)⁴⁹⁴. 2. Nach dem Gegensatze, weil das Verbotensein sich nicht ausdrücklich in der Schrift findet und die Tora-Besitzer daher das Erlaubtsein allgemein mit Recht annehmen dürfen⁴⁹⁵. 3. Uebertiegung des Verbotenseins oder umgekehrt, wobei weder für das Eine noch für das Andere ein strikter Beweis da ist⁴⁹⁶. Mose Baschiatshi, welcher in seinem Sebach Pesach (f. 74) aus dieser Einleitung die zweite Weise in arabischer und hebräischer Sprache citirt⁴⁹⁷, schreibt diese Einleitung des Buches über 'Arajob schon dem Sefer ha-Jaschar zu⁴⁹⁸. Man sieht daraus, wie auch aus der Zustimmung des Jehuda Puzi⁴⁹⁹, Elija Baschiatshi⁵⁰⁰ und Luzli⁵⁰¹, daß man später angefangen hat, das Sefer ha-'Arajob auch Sefer ha-Jaschar zu nennen. — Aus dem Schlusse des ersten Abschnittes (f. 180—181) wird zugleich der Inhalt des zweiten Abschnittes klar. Dieser behandelt die Vorführung und kritische Prüfung der Beweise, welche die Gelehrten zur Deducirung der mannigfachen Verbote angewandt haben. Dergleichen Beweise oder

Debuctionen, kanonisch geprüft und besprochen, zählt unser Jeschu'a in diesem Dibbur⁵⁰² sechs auf und wird in dieser Handschrift der erste von 181—184, der zweite von 185—193, der dritte von 194—209, der vierte von 210—211, der fünfte von 211 ab und der sechste bis 219 behandelt, so daß die sechs Argumente gleichsam sechs Kapitel bilden. — Der dritte Abschnitt behandelt die Ansichten der karäischen mehr oder weniger bekannten Lehrer über dieses Thema und Prüfung oder Widerlegung derselben⁵⁰³. Die Unterabtheilungen heißen gewöhnlich Perašim, einmal aber unregelmäßig Ša'ar, ohne daß darum ein Unterschied ist. Von den Kapiteln dieses Abschnittes behandelt das erste die Ansichten einiger ungenannter karäischen Lehrer (f. 219—221)⁵⁰⁴, das zweite die Ansichten Anan's aus seinem Gebotenbuche (221—223), wo ein großes wörtliches Citat aus Anan's Schrift in 16 Paragraphen mitgetheilt wird⁵⁰⁵, das dritte die weitere Besprechung der Ansichten Anan's (223—234), das vierte die Ansichten des Josef el-Kirkisāni über 'Araġot; aus el-Kirkisāni's Werk citirt er den achten, neunten, elften und zwölften Abschnitt⁵⁰⁶. Das fünfte Kapitel behandelt in Kürze die Ansichten des Naḥawendi (241—42), dessen Werk er, wie er ausdrücklich sagt⁵⁰⁷, nicht vollständig vor sich gehabt hatte. Das sechste Kapitel endlich bespricht die Ansicht des Abū'l-Sari Saḥl ben Maḡliach (f. 242—244) mit seinen fünf hermeneutischen Debuctionsmitteln⁵⁰⁸, von denen er Einige in der Einleitung gegeben hat⁵⁰⁹. Das siebente Kapitel behandelt die Ansichten des Jefet ben 'Ali und einiger Anderer, (244—249), die er aber nicht einer Prüfung unterwirft, weil er schon im Vorhergehenden die Sache genügend besprochen hat. Ebenso wird da die Ansicht des Lewi ben Jefet besprochen. — Der vierte Abschnitt behandelt die rabbanitischen Ansichten über die Araġot-Gesetze⁵¹⁰, reicht von Blatt 249—258 und bespricht ebenfalls wie die frühern Abschnitte in vielen Kapiteln den Stoff. In diesem letzten Abschnitte wird nächst den Ansichten Saadja el-Ġajjūmi's, der bei den Karäern stets als Inbegriff und Urbild des Rabbinismus gegolten hat, noch besonders das Buch der Halachot⁵¹¹ von Simon Riara aus Bayra⁵¹² hervorgehoben, das hier merkwürdiger Weise auch Halachot Ra'u genannt

wird⁵¹³ und von dem er, wie er sagt, ein fehlerhaftes uncorrigirtes und daher oft unverständliches Exemplar vor sich gehabt hat, ausführlich citirt. Er mußte den Inhalt über 'Arajot in Sätze abtheilen, das Eine aus dem Andern zu erkennen suchen und überhaupt erst die Fehler ausmerzen. Dann gedenkt er noch eines Auszuges (Sizzär) aus beiden Talmuden, nämlich aus dem babylonischen oder osländischen und dem palästinischen oder westländischen, worin er ebenfalls die Ansicht eines Theiles der Rabbaniten gefunden hat; dieses Compendium hielt er für ganz verschieden von dem Buche der Galachot⁵¹⁴. — Solcher Gestalt ist die Oekonomie und äußere Gestaltung des aus vier Abschnitten bestehenden Werkes über die verbotenen Verwandtschaftsgrade oder 'Arajot; wir erfahren daraus zugleich, daß der eigentliche Titel „Buch der Bescheide auf wichtige Anfragen über die 'Arajot“ war. Weit ausführlicher und verständlicher tritt uns jedoch Jeschu'a's Werk über 'Arajot entgegen in dem Seder ha-'Arajot des Elissa Baschiatschi, das im Abderet⁵¹⁵ enthalten ist. Darin wird Vieles aus Jeschu'a angeführt, was in der erhaltenen Handschrift nicht steht und eine Zusammenstellung der dortigen Ausführungen sehr gut zur Ergänzung dienen kann. Jeschu'a wurde auf diesem Gebiete der Gesetzeslehre eine unbestreitbare Autorität für das Karäerthum, nicht nur dadurch, daß er dem Grundsatz der Ueberlieferungsleute „in Bezug auf 'Arajot gelten keine Schlussfolgerungen“⁵¹⁶ entgegen trat, daß er sich den alten die 'Arajot-Verbote ausdehnenden Combinationen⁵¹⁷ unter den Karäern widersetzte, sondern daß er auch dem Josef el-Bazir, der sonst sein Musterbild war, nicht gefolgt ist⁵¹⁸, daß er die neun Deductionsweisen des Salomo ha-Nasi auf drei reducirt⁵¹⁹ und überhaupt durch strenge Sichtung und Discussion den Gegenstand zum Abschluß brachte⁵²⁰.

49. Eine Schrift verwandten Inhalts, dem Jeschu'a unrechtmäßig zugeschrieben, findet sich in den zwei Codices der Leydener Bibliothek (c. 25 und 41)⁵²¹, welche die eben besprochene Schrift bewahren und in beiden sich jener Schrift anschließen. Diese Schrift scheint das Bruchstück eines Auszuges aus dem größeren Werke über 'Arajot zu sein und führt den besondern Titel: „Bescheide

über ein Grundgesetz, welche der Lehrer Jeschu'a ertheilt hat über die Wichtigkeit von 'Arajo' ²²². Der ungeschickte Titel mag von einem alten Kopisten herrühren; das harte und ungeschickte Hebräisch der Schrift selbst ist wie die hebräische Uebersetzung des Hauptwerkes und es kann hier nur der Inhalt und das Verhältniß zum größeren Werke Beachtung verdienen. Jedoch bei genauer Betrachtung des Inhalts dieses Fragments, worin von Jeschu'a als von einem Verstorbenen und in der dritten Person gesprochen wird und wo griechische Ausdrücke die hebräischen erklären und den 13 hermeneutischen Regeln des R. Jomaël im Buche Torat Kohanim die 12 Regeln der Griechen beigelegt sind, weisen auf seinen Schüler Tobijja in Konstantinopel hin, von dem diese Relapitulation wahrscheinlich herrührt, die eigentlich hier gar nicht behandelt werden soll. Bei Besprechung der Schüler Jeschu'a's mag also auch dieses Schriftchen Beachtung finden.

50. Von den mannichfachen Schriften über die Gesetzeslehre, sei es in der Form einer Exegese des Fünfbuches, eines Kommentars über den Dekalog, in der Gestalt von philosophischen Homilien über den Pentateuch oder als Buch der Gebote, wollen wir nun zu seinen religionsphilosophischen Schriften übergehen, soweit deren Kunde sich erhalten hat. Das erste Buch dieser Gattung ist das in hebräischer Uebersetzung unter dem symbolischen Namen Marpe la-'Ezem ²²³ noch vorhandene und in der Bibliothek Firkowitsch sich handschriftlich befindende Werkchen, das nur 35 Octanblätter umfaßt. In diesem Werkchen behandelt Jeschu'a die Lehre von Gott und von seinen Eigenschaften, also einen Haupttheil der jüdischen Religionsphilosophie. Er hat sich dazu ganz und gar des Kitab el-Muhtawi und des Kitab el-Manzuri des originellen Religionsphilosophen Josef el-Bazir zum Muster genommen. Das Buch besteht aus einer kurzen einleitenden Disposition, aus drei Kapiteln, worauf sodann 25 kleine Abschnitte folgen. Der arabishe Bibliograph Luzli bezeichnet schon seinen Inhalt ganz richtig, nur daß er als Verfasser einen alten arabischen Lehrer zu Jerusalem im Allgemeinen bezeichnet ²²⁴. Durch das Ganze zieht sich das Streben und das Verlangen, für die Glaubenslehre und die Gesetze philosophische Beweise zu suchen. Auch mahnt

er an die Pflicht der Forschung. „Wisse“, sagt er im Vorworte, „daß es für einen Menschen nicht ziemt, wenn er von einem Andern irgend Etwas ohne Beweis für wahr annimmt, weder von Vater und Mutter noch von seinem Weibe, weder von seinem Freunde noch von seinem Feinde soll er Etwas auf Glauben annehmen; denn nur durch den Beweis wohnt die Seele bei dem Empfangenen“²²⁶. Er suchte aber nur el-Bazir's Beweise für das Dasein Gottes, für dessen Einheit, Allwissenheit, Vorsehung, für die Anfänglichkeit der Welt in Kürze zusammenzufassen, ohne eigentlich einen eigenen schöpferischen Gedanken zu erzeugen. Er prätendirt übrigens auch gar nicht, in seinen philosophischen Darstellungen selbstständig zu sein und gesteht selbst, daß er nur dasjenige niedergeschrieben habe, was er von Lehrern erlernt oder aus ihren Büchern geschöpft hat²²⁶. Wie Josef el-Bazir suchte er in dieser Schrift die philosophischen Formen arabisch zu erläutern und der byzantinische Uebersetzer Thobijja fügte in der Uebersetzung in's Hebräische nicht nur bei, daß dieser oder jener Terminus in arabischer Sprache (Sefat Jischmaël) so und so heiße, sondern auch noch wie dieser Terminus griechisch laute. Die griechischen Termini bei den Uebersetzungen der karäischen Werke des Josef el-Bazir und Jeschu'a aus dem Arabischen in's Hebräische sind das Kriterium, daß der Byzantiner Thobijja der Uebersetzer war, der solche für seine karäischen Genossenschaften im byzantinischen Reiche hinzugefügt hat.

51. Ein anderes philosophisches Werkchen, das die in dem Vorhergehenden begonnene Religionsphilosophie ergänzte, ist das in hebräischer Uebersetzung unter dem symbolischen Namen Meschibat Refesch²²⁷ erhaltene, aus 19 Octavblättern bestehende und in der Bibliothek Firkowitsch handschriftlich sich befindende Werkchen. Es behandelt die philosophische Beweisführung für die Prophetie und Offenbarung, für die Bewahrheitung des Gesetzes im Allgemeinen und der Gesetzeslehren in's Besondere, wie bereits der karäische Bibliograph Suzki es schon beschrieben hat²²⁸. Auch dieses, wie das vorhergehende, ist nur ein Auszug aus el-Bazir's Muchtâwi, wo die Prophetie, die Wahrheit des Gesetzes u. s. w. besprochen und nach philosophischer Methode bewiesen werden. Je-

Jesu'a selbst gedenkt dieses Theiles der Religionsphilosophie, der in der hebräischen Uebersetzung den Namen Meschibat Refesch führt. Denn am Schlusse des Kitab el-Machtami des Josef el-Bazir, am Ausgang des letzten 3. Abschnittes, sagt er, bevor Jesu'a seine drei Ergänzungskapitel hinzugefügt: „Und der Scheich (el-Bazir) hat diesen Gegenstand (des 35. Abschnittes, der über Prophetie und Offenbarung u. s. w. handelt) ausführlich in seinem Buche, welches Kitab el-Isi'ani (Buch der Hilfe Suchenden) genannt wird und in andern Büchern erläutert und auch ich habe dieses in meinem Buche, genannt Meschibat Refesch erklärt“⁵²⁰. In den genannten drei Kapiteln wird übrigens dieses Buch noch vier Mal angeführt, indem in Bezug auf die Lehre von der Vergeltung, von Lohn und Strafe, sowie von der Eschatologie darauf verwiesen wird⁵²⁰. Auch dieses Buch hat der Byzantiner Thobijja in's Hebräische übersezt, wie er auch wahrscheinlich allen diesen die symbolischen Titel gegeben hat.

52. Ein drittes philosophisches Werk des Jesu'a war das in der hebräischen Uebersetzung unter dem symbolischen Namen Dzar Rechmad⁵²¹ von ihm selbst angeführte⁵²², das der oben erwähnte Luzli als ein Werk Jesu'a's citirt hat⁵²³. Da Luzli die dem Machtami el-Bazir's angehängten drei Kapitel, wo Jesu'a sein Dzar Rechmad citirt, für das Werk el-Bazir's gehalten und anderswo gefunden hat, daß ein Werk gleichen Namens dem Jesu'a zugeschrieben wird, so stellt sich bei ihm die Sonderbarkeit heraus, daß er auch dem Josef el-Bazir ein gleichnamiges Werk beilegt⁵²⁴. Es behandelte in religionsphilosophischer Weise die Lehre von der Vergeltung, von Lohn und Strafe, von der Eschatologie, wie man aus dem Citat in den erwähnten drei Kapiteln entnehmen kann⁵²⁵. Auch dieses Werk, welches eigentlich den dritten Theil seiner Religionsphilosophie bildet und sich streng dem Werke Josef el-Bazir's anschließt, hat der Byzantiner Thobijja aus dem Arabischen ins Hebräische übersezt und nicht nur die arabischen Termen des Originals der Uebersetzung beigegeben, sondern auch noch die griechischen Kunstausdrücke jener Zeit hinzugefügt. Merkwürdigerweise hat Eltija Baschiatschi in seinem Abderet genannten Nomocanon ein Dzar Rechmad

des Thobijja²²⁰, das in der Urschrift hebräisch verfaßt war und sich ausführlich über die Gebote in Leviticus erstreckte²²⁷, mit dem des Jeschu'a verwechselt und letzterem zugeschrieben²²⁸.

53. Ein viertes religionsphilosophisches Werkchen ist das in der hebräischen Uebersetzung unter dem symbolischen Namen Sefer ha-Ra'ajon d.h. Buch der Speculation²²⁹ angeführte, über dessen Beschaffenheit wir nur vom Verfasser selbst Etwas erfahren. In dem erhaltenen Bruchstück von Jeschu'a's Kommentar kürzerer Fassung über den Decalog²³⁰, das oben ausführlich beschrieben wurde, sagt Jeschu'a ausdrücklich, daß er es vor Abfassung des Compendiums über den Decalog geschrieben und daß er alles das, was über die dauernde Verbindlichkeit der Gesetze (el-Musk) durch philosophische Begründung zu sagen ist, in dieser besonders ausführlichen Schrift gesammelt hat²³¹. Die Verbindlichkeit der Gesetze in weitläufiger Darstellung²³² und was mit diesem Stoffe zusammenhängt war demnach das Thema dieser Monographie und mag in dieser Beziehung nur weitere Ausführung dessen gewesen sein, was in seiner Religionsphilosophie kürzer behandelt wurde. Auch von diesem Werkchen mag der Byzantiner Thobijja die hebräische Uebersetzung besorgt haben.

54. Außer diesen vier philosophischen Schriften, über die hier berichtet wurde, besitzen wir von Jeschu'a noch eine aus drei Kapiteln bestehende Abhandlung, welche das originelle Werk des Josef el-Bazir, sein Kitāb el-Muchtāwī zu ergänzen bestimmt war und als solche Ergänzung sich erhalten hat²³³. Nach einer kurzen, jetzt nur noch mangelhaft erhaltenen Einleitung, worin er die Nothwendigkeit einer Ergänzung darlegt, damit el-Bazir's Muchtāwī alle Glaubenswurzeln einschließe, folgen die drei Kapitel über die Vergeltungslehre, über Buße u. s. w. nach dem Muster alter Vorgänger behandelt. Im ersten Kapitel werden die Beweise für die Nothwendigkeit einer Vergeltung geliefert (l. 58 v.)²³⁴. Im zweiten das Abwägen der menschlichen Handlungen, die ununterbrochene Vergeltung und was damit zusammenhängt, bei welcher Gelegenheit er sein Werk Meschibat Refesch anführt²³⁵. Das dritte Kapitel endlich handelt über die Buße und deren Bedingung, in ihrer Aufhebung der Vergeltung u. s. w.²³⁶ und wird

darin sowohl sein Buch *Mešibbat Mešef* als auch sein *Djar Mešmad* citirt. Abweichend von der Urschrift el-Bazir's werden hier weder Autoren noch verschiedene Seiten angeführt und man erkennt sofort, daß hier ein anderer Autor spricht. Der Byzantiner *Thobijja*, der *Josef el-Bazir's* und *Jeschu'a's* philosophische Werke auch sonst übertragen, hat auch diese drei Kapitel aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt und auch hier wie sonst viele arabische Wörter unübersetzt gelassen oder der hebräischen Uebersetzung beigelegt, oder endlich arabische Phrasen ganz unvermittelt gelassen²⁴⁷. — Soviel über die 12 Werke *Jeschu'a's*²⁴⁸, die ich hier nach zerstreuten und abgerissenen Notizen nur mühsam zusammenstellen und beschreiben konnte, da die meisten davon ganz verloren gegangen sind oder nur in einigen Bruchstücken in barbarischer hebräischer Uebersetzung aufbewahrt werden. Es galt, eine bibliographische Reconstituirung zu bewirken, um künftigen Forschern bei Auffindung der Handschriften *Jeschu'a's* einen Anhalt zu geben; ein solcher Zweck ist der Mühe und Arbeit werth, wenn auch das Resultat noch unvollkommen scheint.

56. Die Unverständlichkeit und sprachliche Härte in den erhaltenen Resten und Ueberbleibseln aus den Werken *Jeschu'a's* und *Josef el-Bazir's* rührt von den Uebersetzern her, die in höchst ungeschulter Weise die arabischen Urschriften übertragen haben. — *Jeschu'a* wie *el-Bazir* haben ihre Werke arabisch geschrieben und die Uebersetzer in's Hebräische waren in Handhabung und Anwendung dieser Sprache so ungeräbt, daß die Behandlung des Stoffes, da die Urschrift sich nicht erhalten hatte, was ordnungslos, unlogisch und unverständlich erscheinen muß. Dieser Erscheinung begegnet man bei allen nur in der hebräischen Uebersetzung ganz oder in Bruchstücken erhaltenen alten Schriften. Dieses ist, wie bereits *Elija Baskiatzki* bemerkt, mit den Schriften von *Jeschu'a*, *Josef el-Bazir*, *Josef el-Kirkisani*, *Jeset* u. A. der Fall²⁴⁹. Freilich sind die Uebersetzer, wie z. B. der aus Konstantinopel nach Jerusalem zu *Jeschu'a* gewanderte *Thobijja*, die Veranlasser und Vermittler, daß *Jeschu'a's* Schriften nach Byzanz gekommen sind und die byzantinischen Gemeinden dadurch bewogen wurden, den Decisionen *Jeschu'a's* zu folgen²⁵⁰. Allein die

Unzulänglichkeit der Uebersetzung blieb immer fühlbar und hat häufig die lardäischen Schriftsteller den Angriffen der Rabbaniten ausgesetzt.

56. Bevor wir zu Jeschu'a's vier schriftstellernden Schülern, welche im ersten Viertel des 12. Jahrhunderts geblüht haben, in unserer Schilderung der lardäischen literarischen Kultur übergehen, haben wir noch zwei Persönlichkeiten vorzuführen, welche nicht Schüler, sondern Zeitgenossen des Jeschu'a waren und ihn hochgeachtet haben, wie umgekehrt Jeschu'a ihre literarischen Arbeiten beachtet hat. Die Eine dieser zwei Persönlichkeiten ist Abiron ben Jehuda Kusdini⁵⁵¹, Haupt der byzantinischen Rardäergemeinden in Konstantinopel, die Andere Abu'l-Ğäbhl Süleimän ben Dawud⁵⁵², ein zu Kahira residirender lardäischer Patriarch oder Nassi, der arabisch daher den Ehrennamen el-Reis führte. Erst im 11. Jahrhundert haben sich im byzantinischen Reiche lardäische Gemeinden gebildet. Sie wanderten ein von Armenien (Tiflis) und Ghazarien, aus den Gegenden des kaspischen Meeres und des Kaukasus. Einer der ersten lardäischen Lehrer der byzantinischen Gemeinden, der durch eine literarische Thätigkeit bekannt wurde, war Abiron Kusdini (1100.—1120), während der zur Zeit des Jakob ben Ruben in Kertsch (Sefarab), um 1030 zu Konstantinopel lebende Lehrer Natan Kusdini ganz unbekannt geblieben ist, weil keine literarische Thätigkeit seinen Namen getragen hat. Abiron ben Jehuda Kusdini aus der byzantinischen Rardäergemeinde zu Konstantinopel war in früherer Jugend in Aegypten (Kahira) zusammen mit Abu'l-Ğäbhl Süleimän, hebräisch Salomo ha-Nassi, und hatte bei seiner spätern Rückkehr nach Konstantinopel und bei der von ihm daselbst eingenommenen Stellung die Verbindung mit Salomo aufgegeben. Erst bei Gelegenheit zweier Anfragen aus seiner Gemeinde, in Sachen der Verwandtschaftsgrade oder 'Arajot, knüpfte er die abgebrochene Correspondenz wieder an⁵⁵³. Die eine dieser Fragen war: „ob nach lardäischer Schriftauslegung ein Mann die Schwägerin seines Schwagers ehelichen darf⁵⁵⁴?“ was unser Abiron nach dem angewandten Princip der Progression (Je'idos)⁵⁵⁵ in seiner Beantwortung verboten hat. Er beruft sich dabei auf Josef el-Bazir

und auf Jeschu'a und sagt von diesem letzten, daß er größer war, als alle seine Vorgänger⁵⁵⁶. Allein Salomo macht ihn in seinem Sendschreiben darauf aufmerksam, daß er Jeschu'a nicht verstanden habe⁵⁵⁷ und daß sein Verbot unrichtig sei. Abron Rusbini schrieb bekanntlich 1. das Buch der philosophischen Homilien⁵⁵⁸, wie sie damals auch Jeschu'a und Andere geschrieben haben. Von diesem Werke führte er bei Abron ben Elizza⁵⁵⁹, bei Elizza Baschiatschi im Abderet⁵⁶⁰ und bei Jehuda Puzi⁵⁶¹ den Ehrennamen. 2. Bescheide auf zwei Anfragen, die Incest-Gesetze betreffend⁵⁶², die mit einem Sendschreiben (Iggeret)⁵⁶³ an den karäischen Rasi Salomo ben Dawid übersandt worden waren.

57. Die andere bereits oben genannte Persönlichkeit ist Abu'l Fäbhl Suleiman ben Dawud, in dem Gebotenbuch des Samuel el-Maghrebi, wie bei Jeset Ibn Zaghir⁵⁶⁴ noch beigenannt el-Seid el-Reis, d. h. der Herr, der Rasi, hebräisch Salomo ben Dawid ha-Rasi in Rahira, jüngerer Zeitgenosse des Jeschu'a. Ich werde ihn hier unter dem Namen Salomo anführen. Um dieselbe Zeit, als Jeschu'a angesehener Lehrer zu Jerusalem (1100—1125) und Abron ben Jehuda karäisches Haupt zu Konstantinopel war, fungirte Salomo ben Dawid, ein Nachkomme Anan's, als el-Reis (Haupt) oder Rasi, d. h. Patriarch der gesammten Karäer, zu Rahira. Seit Anan haben die Karäer, als Ersatz für die rabbanitischen Exilarchen, eine ununterbrochene Nachfolge der Nachkommen Anan's, die sie ebenso für dawidisch hielten, eingeführt, ohne daß darum denselben eine Obmacht über die Gemeinden, ein sichtbarer Einfluß auf die Ausbildung der Lehre oder des Schriftthums eingeräumt wurde. Diese Häupter der Karäer mit ihrem dawidischen Stammbaum führten gewöhnlich den Ehren-Namen Rasi, wie die jüdischen Patriarchen in Palästina in der talmudischen Zeit, aber auch die stolzen Titel: Licht oder Lehrer oder Haupt der Exulanten⁵⁶⁵. Sie wurden von Schmeichlern oder Gunstsuchenden, wie z. B. von Menachem Ghizni, in übertriebenster Weise besungen⁵⁶⁶. Von Anan ab bis auf den Rasi Saadja (910) residirten die karäischen Resim in Jerusalem, von da ab aber in Rahira; Josef

el-Bazir soll nach Mitteilung der Chroniker Schüler des kassischen Rasi Saadja (c. 980) gewesen sein. Nach der beigegebenen genealogischen Tafel Salomo's bis auf Anan in unserer Handschrift des Jggeret²⁶⁷ stellt sich, wenn wir die Generation durchschnittlich auf 30—40 Jahre rechnen²⁶⁸, heraus, daß er im ersten Viertel des 12. Jahrhunderts gelebt hat, was auch geschichtlich erhärtet ist. Zurückkehrend zu unserem Kardershauptle Said Abu'l Fadh'l Suleiman in Rahira (1110), erfahren wir über ihn nur das Wenige, was man aus seinen Schriften entnehmen kann. Ahron Russdini aus Konstantinopel war in der Jugend, wenn auch älter als Salomo, mit ihm in Rahira zusammen, wo sie Freunde geworden waren und wahrscheinlich gemeinschaftlich studiert hatten. Später wurde Russdini Haupt der byzantinischen Gemeinden, Abu'l Fadh'l wurde Rasi der Kardier zu Rahira und die frühere Freundschaft ruhte sehr viele Jahre, bis einige kassidische Fragen über Incest-Gesetze, bekanntlich das Schiboleth der Kardier, sie wieder zusammenbrachten. Russdini gab auf zwei Anfragen dieser Art zwei Bescheide, verbunden mit einem Sendschreiben, an seinen früheren Freund Abu'l Fadh'l, um sie rechtfertigen zu können. Abu'l Fadh'l richtete ein Sendschreiben an Russdini als Antwort, warf ihm bei aller Freundschaft vor, die auch von ihm anerkannte Autorität Jeschu'a's mißverstanden zu haben, entschied gegen ihn und entschuldigte endlich die Verzögerung seiner Antwort mit den vielen Geschäften²⁶⁹. Das ist Alles, was wir aus seinem Leben erfahren und es bleibt uns nur übrig, seine Schriften, soweit Notizen darüber sich erhalten haben, vorzuführen. Er schrieb: 1. Sendschreiben an Ahron ben Jehuda Russdini in Konstantinopel über 'Arajos²⁷⁰, vermuthlich in arabischer Sprache, das uns aber nur in hebräischer Uebersetzung vorliegt²⁷¹. Er gedenkt darin der Jzqab el-Tarlib²⁷², d. h. der Combinatoren in den 'Arajos-Gesetzen, welche die 'Arajos-Berbote durch Häufung der Schlussfolgerungen, durch Fortentwicklung eines Schlusses aus dem andern bis ins Unendliche der verbotenen Verwandtschaftsgrade mehren. Ferner gedenkt er des Principes Jeschu'a's, des el-Jg'tihaz²⁷³, d. h. der Verstärkung (Hagbar), indem er dem Verbote bloß eine gesteigerte und vermehrte

Kraft beilegt, ohne darum in die Methode des el-Tarlib zu verfallen. Sonst gedenkt er noch der Autoritäten Josef el-Bazir und Jeschu'a und seines eigenen großen Werkes über 'Arajot. — 2. Ein ausführliches Werk über 'Arajot⁵⁷⁴, auf welches er sich in dem Iggeret drei Mal beruft und das er vor diesem verfaßt hat⁵⁷⁵. Er hat darin, wie er selbst sagt, viele 'Arajot-Berbote aufzuheben gesucht und den Geirathen einen größeren Raum eröffnet; jedoch sind die Anführungen bei Elija Baschiatshi im Abderet nur aus dem Iggeret, wie er ausdrücklich bemerkt⁵⁷⁶. In diesem Werke stellte Abu'l Fadh'l wahrscheinlich ausführlicher die 9 logischen Normen oder Demonstrationsweisen dar, welche hermeneutisch bei Bestimmung der Eheverbote anzuwenden sind und die Baschiatshi ausführlich mittheilt⁵⁷⁷. — 3. Eine Abhandlung über die Schlachtungsregeln⁵⁷⁸. In einem Werkchen des Religionsphilosophen Ahron ben Elija, das die Gesetze über Schlachtung, Fettgenuß u. s. w. behandelt⁵⁷⁹ und in Oxford handschriftlich liegt⁵⁸⁰, wird neben Jeschu'a, Ahron ben Josef, Meswi 'Olbari auch unser Salomo ha-Rasi citirt und Elija Baschiatshi in seinem Abderet führt bei Behandlung dieses Gegenstandes seine Dine Scheitha an⁵⁸¹. — 4. Abhandlung über Chaliza⁵⁸². Jefet Ibn Saghir in seinem arabisch geschriebenen Buche der Gebote gedenkt bei Behandlung der Incestgesetze im neunten Abschnitte⁵⁸³ dieses Rasi neben Abu-Jakub el-Bazir in Bezug auf Chaliza-Vorschriften. Es ist aber möglich, daß er überhaupt ein Sefer Mizmot geschrieben hat und die erwähnten Partien darauf zurückzuführen sind. — 5. Ein Werk in arabischer Sprache, das sich in einer karäischen Bibliothek befindet und 68 Quartblätter enthält⁵⁸⁴. Ueber den Inhalt ist von den Bibliographen nichts berichtet worden.

58. An Jeschu'a knüpft sich, wie wir gesehen haben, ein Hinweis auf die Karäergemeinden in Aegypten, deren Patriarch Salomo ben Jehuda oder el-Reis Abu'l Fadh'l Suleiman war, ebenso auf die Karäer im byzantinischen Reiche, deren Haupt Ahron ben Jehuda war (1100—1125). Durch einen Schüler Jeschu'a's aus Kastilien, genannt Ibn el-Taräs, werden wir auf die Karäergemeinden Spaniens hingewiesen, von denen

wir aus karäischen Schriften sonst nichts erfahren haben würden, wenn nicht ihr erbitterter rabbanitischer Feind, Abraham ben Dawid, in seinem Buche „Reihenfolge der Ueberlieferung“ ihre Leidensgeschichte als Triumph des Rabbinismus berichtet hätte. Abraham ben Dawid in Toledo, (geb. 1110 und als Märtyrer gestorben 1180), der würdige und gewissenhafte rabbanitische Chronograph, berichtet über die Karäer in seinem um 1161 verfaßten Buche, „die Reihenfolge der Ueberlieferung“ von Mose dem Gesetzgeber bis auf Josef Ibn Nigafsch, in folgender Weise: „Von den Karäern Palästina's (Jerusalem's) ist el-Scheich Abu'l Faräg Furlän Ibn Asab, dessen Gebeine in der Hölle zermalmt werden mögen, hervorzuheben. Dorthin zu ihm wanderte (c. 1100) ein verstoßter Sünder aus Kastilien, genannt Ibn el-Taräs. Dieser besuchte jenen Keger (in Jerusalem) und wurde zur völligen Kekererei verführt und verlockt. Ibn el-Taräs schrieb daselbst (und übersetzte) das verführende und zur Kekererei verlockende Buch seines Lehrers Abu'l Faräg, brachte es in seine Heimath Kastilien (c. 1110) und verleitete sodann Viele zum Karäertum. Ibn el-Taräs verendete endlich in Kastilien (c. 1126) und fuhr zur Hölle; aber es blieb sein verfluchtes Weib zurück, welches die Karäergehossen el-Mu'allima, d. h. die Lehrerin, betitelten, indem sie auf die karäischen Ueberlieferungen bei ihr sich stützten, so daß Einer immer den Andern zu fragen pflegte, wie es die Mu'allima mache, um danach zu handeln (c. 1126—1130). Endlich erwies sich unser Nafi (der Günstling von Alfonso VII.), Josef Ibn el-Faräg el-Kabri (aus Cobra im Gebiete von Jaën) muthig und demüthigte die Karäer (1130). Der Demüthigung fügte Josef noch die Vertreibung aus allen Städten Kastiliens (wo Rabbaniten wohnten) hinzu und nur eine einzige kleine Stadt in Kastilien wurde ihnen zum Aufenthaltsort angewiesen. Die Verfolgung wäre sogar eine blutige gewesen, wenn es den Juden nach der Tempelzerstörung gestattet gewesen wäre, Todesstrafen zu verhängen.“ Das Werk Scheich Abu'l Faräg's anlangend, welches Ibn el-Taräs aus Jerusalem nach Kastilien gebracht und mit welchem er für das Karäertum Propaganda gemacht hatte, beschreibt unser Chronograph näher an einer anderen Stelle. „Es war der

arabische Kommentar *Jeschu'a's* zum Pentateuch nebst einer arabischen Uebersetzung der Urschrift, verfaßt 1088—1092, wobei die strenge karäische Auffassung des Gesetzes in völliger Schroffheit niedergelegt war, so daß unser Chronograph als eifriger Rabbanite sich c. 1150 veranlaßt sah, zum Nutzen seiner Schüler eine Widerlegungsschrift zu verfassen.

59. Da wir jedoch über die Zeit, wann dieser Kommentar nach Kastilien gebracht wurde, keine ausdrückliche Angabe finden, so sind wir natürlich nur auf Folgerungen und Schlüsse angewiesen. *Jeschu'a's* Kommentar um 1088—1092 war bekanntlich nicht eine seiner ersten schriftstellerischen Arbeiten zu Jerusalem und folglich konnte er erst um 1100 oder noch später in Kastilien eine so bekannte, für die verkommenen Karäergenossen daselbst so berühmte Persönlichkeit sein, daß ein Gegner des Rabbinitismus zu dieser Autorität nach Jerusalem zu wandern Lust haben konnte, um nach der Heimkehr mit Erfolg für das Karäerthum Propaganda zu machen. Wir dürfen daher wohl annehmen, daß Ibn el-Farās mit den meisten Schriften *Jeschu'a's*, worunter der Pentateuch-Kommentar das vorzüglichste Werk war, erst c. 1110 nach Kastilien zurückgekehrt ist. Nun erzählt unser Chronograph weiter, daß nachdem el-Scheich Abu'l Farāğ gestorben war, was erst 1120—25 geschehen ist, und nachdem auch sein Schüler Ibn el-Farās in Kastilien als Haupt und Propagandist der spanischen Karäer mit Tod abgegangen war, was erst c. 1126 geschehen sein mochte, nachdem endlich seine hinterlassene gelehrte Wittwe die Ausbreitung der karäischen Lehre c. 1126—1130 fortgesetzt hatte, die erste Karäerverfolgung in Kastilien durch die Rabbaniten stattfand. Der jüdische Fürst (Nasi) Josef Ibn el-Farāğ el-Gabri veranstaltete nämlich in seinem rabbanitischen Eifer eine gründliche Verfolgung der Karäer c. 1130. Damals war Alfonso VII. seit 4 Jahren alleiniger Besitzer des Thrones von Kastilien (seit 1126), nachdem er viele Jahre vorher mit seiner Mutter Urraca um den Thron hatte kämpfen müssen. Josef el-Gabri war seit 1126 jüdischer Günstling Alfonso's VII. und daher Nasi oder Fürst der Juden Kastiliens, wie Cidellus bei Alfonso VI. und Jehuda Ibn Ezra bei Alfonso VII. nach Josef el-Gabri's Tode. Die *Reshim* oder Fürsten; Primaten, waren

jüdische Günstlinge der Könige oder Kaiser, welche als Rathgeber oder Diplomaten, Finanzverwalter oder Gesandte, als Haushofmeister oder Feldherren ihren Fürsten dienten und in dieser Stellung eine Art Oberhoheit über die Juden des betreffenden Landes und die Ermächtigung erhielten, die jüdischen Angelegenheiten nach ihrer Weise zu behandeln. Während der langjährigen Regierung Alfonso's VII. (1126—1157) fungirten zwei solche jüdische Primaten und beide benutzten ihre Stellung dazu, um die Karäer Kastiliens zu verfolgen. Josef el-Gabri, der seit 1126 Nasi war, veranstaltete um 1130 die erste Karäerverfolgung. Als dieser aber gestorben war (c. 1134), erholten sie sich wieder und traten dem Rabbinismus wieder in den Weg. Im Jahre 1135 wurde Alfonso VII. auf dem Reichstage zu Leon zum Kaiser von Spanien gewählt und bediente sich bei seinen Eroberungen des Rathes und später des Beistandes des jüdischen Günstlings Jehuda Ibn Esra. Als dieser bei der Eroberung der maurischen Städte Calatrava, Almeria u. A. sich als Feldherr ausgezeichnet hatte (1146), wurde er von seinem Kaiser zum Oberhaupte (Nasi) der Juden eingesetzt. Diese Machtstellung benutzte nun Jehuda, Ibn Esra, um 1150 eine zweite Karäerverfolgung zu veranstalten, von der die Karäer, wie unser Chronograph sagt, sich bis 1161 nicht erholt hatten.

60. Nach dieser Abschweifung über Ibn el-Taräs und die zwei Karäerverfolgungen in Kastilien (1130 und 1150) bleibt mir nur noch zu bemerken übrig, daß der Pentateuch-Kommentar Jeschu'a's, sowohl die längere als die kürzere Fassung, von diesem Kastilier in's Hebräische übersetzt worden sein mag. Denn da Ibn el-Taräs sich dieses Kommentar's bedient hat, um die Rabbaniten in Kastilien zum Karäerthume zu verleiten, Viele im christlichen Kastilien aber das Arabische wohl nicht immer verstanden haben mochten, so mußte er ihn gewiß ins Hebräische übersetzt verbreiten. — Ein anderer Schüler oder Jünger Jeschu'a's (c. 1100—1120) war ein gewisser Jakob ben Simon, welcher ebenfalls aus fernem Lande, vermuthlich aus Syrien oder Babylonien, nach Jerusalem gekommen war, um bei Jeschu'a zu studiren. Er übersetzte 1. Jeschu'a's arabisch verfaßtes Buch der Gebote ins Hebräische und gab ihm den symbolischen Titel Sefer ha-Jaschar²²².

Daß dieses Sefer Miswot die Gebote des ganzen Fünfbuches umfaßt hat, haben wir oben bei Jeschu'a erhardt. 2. Jeschu'a's besonderes Werk über 'Arajot in 4 Abschnitten, das als erweiterte Bearbeitung derselben Partie im Buche ha-Jaschar anzusehen und mit dessen Bescheiden auf die Anfragen unseres Jakob ben Simon⁵⁸⁶ bereichert ist, übersehte er ebenfalls aus dem Arabischen ins Hebräische. Der Charakter der Uebersetzung ist einem orientalischen, in der Handhabung des Hebräischen nicht gewandten Uebersetzer angemessen. Die Uebersetzung dieses Werkes wurde stets als ungenügend und unverständlich angesehen. Jehuda Puli in seinem Scha'ar Jehuda sagt uns ausdrücklich und bestimmt in Folge dessen, daß man sich nur auf diejenigen verlassen kann, welche die Urschrift verstanden und ausgezogen haben⁵⁸⁷. Auch Elizza Baschiatshi im Abderet ist der Ansicht, daß Jeschu'a nicht immer verstanden wurde⁵⁸⁸, und daß das Exemplar des Ahron ben Elizza fehlerhaft war⁵⁸⁹. Er behält eine Anzahl arabischer Wörter ohne hebräische Uebersetzung bei⁵⁹⁰, zuweilen sogar ganze Sentenzen, fügt bis auf einige Zeilen⁵⁹¹ dem beibehaltenen arabischen Worte der Urschrift durch ein „und das ist“ den hebräischen Term bei⁵⁹² und schiebt eine Glosse ein, um anzugeben, wie der arabische Kunstausdruck im Neuhebräischen etwas Entsprechendes findet⁵⁹³, bei welcher Gelegenheit bald das mit hebräischen Buchstaben geschriebene arabische Wort verderbt, bald die hebräische Wiedergabe wenig entsprechend erscheint⁵⁹⁴. Das Hebräische selbst ist oft hart und barbarisch, voll von Neubildungen, theils von selbstgemachten und theils von solchen, die aus der Kistkammer des Talmud und Midrasch geholt sind⁵⁹⁵. Die Gestaltung des hebräischen Satzes nach dem Arabischen⁵⁹⁶ ist noch nicht die ärgste sprachliche Härte. Die griechischen Termen, welche hie und da hinzugefügt sind, rühren von Thobijja aus Byzanz her, der ebenfalls ein Schüler Jeschu'a's war. — 3. Das Buch der philosophischen Homilien über den Pentateuch (Sefer ha-Deraschot 'al ha-Tora), von Jeschu'a arabisch verfaßt, in's Hebräische unter dem Namen Bereschit Rabba, Schemot Rabba u. s. w. von unserem Jakob ben Simon überseht. Hier wie im Vorhergehenden sind bald eine Anzahl arabischer

Wörter, namentlich logische, grammatische und philosophische Kunstausdrücke, unübersetzt beibehalten⁵⁹⁷, bald ist durch ausdrückliche Beifügung des arabischen Ausdrucks das unsichere hebräische Wort näher bestimmt worden⁵⁹⁸ und ebenso wie dort sind zuweilen ganze arabische Sätze von 1—3 Zeilen unübersetzt geblieben oder der hebräischen Uebersetzung noch das Arabische der Urschrift beigegeben⁵⁹⁹. Die Aufnahme arabischer Wurzeln und deren Verwendung in hebräischer grammatischer Gestaltung als Termen⁶⁰⁰, die eigengebildeten seltsamen Termen aus dem Hebräischen⁶⁰¹ bilden das Charakteristische dieser alten Uebersetzungen. Möglich daß dieser Jakob ben Simon auch Einiges von Josef el-Bazir übersetzt hat.

61. Nun möge hier die Vorführung des dritten Schülers Jeschu'a's, der aus dem byzantinischen Reiche nach Jerusalem gekommen war, um das karäische Schriftthum in seine Heimath einzubringen, in ausführlicher Weise erfolgen, zumal dieser nicht nur bekannter Uebersetzer aus dem Arabischen, sondern auch selbständiger Schriftsteller war. Wir sprechen hier von Thobijja ben Mose, der den ehrenben Beinamen „der Lehrer“ (ha-Masli), „der Uebersetzer“ (ha-Ma'atli), „der Bewanderte“ (ha-Bali)⁶⁰² und seltsamer Weise auch „der Wäßer oder Äsler“ (ha-'Obed)⁶⁰³ geführt hat, welche vier Beinamen seine Stellung in der Karäergemeinde, seine literarische Thätigkeit als Uebersetzer und Schriftsteller und seinen Charakter als Sendbote und Propagandist hinlänglich charakterisiren. Thobijja spricht sich selbst über den verdienstlichen Beruf eines Sendboten und Propagandisten des Karäerthums aus, über die Nothwendigkeit, Entbehrungen und persönliche Gefahren, Widerstand in der eigenen Familie und harte Verfolgungen von Seiten der Gegner zu ertragen⁶⁰⁴; das Streben, die karäische Lehre zu verbreiten, mag ihn zunächst veranlaßt haben, zu Jeschu'a nach Jerusalem zu wandern. „Das Leben ist nicht zu schonen, die Familienbande sind nicht zu achten, wenn es gilt, die karäische Lehre zu predigen“, das war seine Ueberzeugung⁶⁰⁵. Geboren c. 1070 zu Konstantinopel studirte er die karäische Theologie und Religionsphilosophie, wie auch das halachische Schriftthum der Rabbaniten, und da das Arabische für diese Studien gar

nicht zu entbehren war, so suchte er dasselbe sich soweit anzueignen, daß er die in dieser Sprache geschriebenen Werke zu verstehen und ins Hebräische zu übersetzen vermochte. Um 1100 ging er nach Jerusalem zu dem in jener Zeit größten Lehrer der Karäer, zu Jeschu'a, bei welchem er studirte, und indem er mit den arabisch verfaßten Werken des Josef el-Bazir und seines Lehrers Jeschu'a bekannt wurde, hielt er sich berufen, für die Karäer seiner byzantinischen Heimath, denen das Arabische unverständlich war, die Werke dieser Lehrer ins Hebräische zu übersetzen. In dem c. 1130 von Thobijja verfaßten Gebotenbuche *Jehi Meorot* sagt er selbst, daß er von Konstantinopel aus nach Jerusalem zu Jeschu'a gewandert sei (c. 1100) und als Jünger Jeschu'a's die Werke seines Meisters aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt habe. Als er (c. 1125) nach seiner Vaterstadt Konstantinopel zurückgekehrt war und Jeschu'a's Werke hebräisch mitgebracht hatte, richteten sich selbst die byzantinischen Karäer nach den Decisionen Jeschu'a's⁶⁰⁶. In Jerusalem lebte er wahrscheinlich mit Ibn el-Taräs aus Kastilien, Jakob ben Simon aus Syrien und Mose ha-Rohen, die sämtlich Schüler Jeschu'a's waren, in collegialischer Freundschaft und mochte dasselbst auch den Rabbaniten Thobijja ben Elieser, den Verfasser des *Se'ach Thob*, kennen gelernt haben, da er in dem um 1130 verfaßten *Jehi Meorot* schon dasselbe rabbanitische, um 1128—30 verfaßte *Se'ach Thob* anführt⁶⁰⁷. Um 1130 mochte er zu Konstantinopel die Stelle des Ahron ben Jehuda Rusdini eingenommen haben und wird als Vielbelesener und Bewandter (ha-Baki) vom Verfasser des *Chillul* unter den Vätern der Karäer aufgezählt⁶⁰⁸. Seine schriftstellerischen Erzeugnisse hatten freilich nichts Ursprüngliches und Eigenes, seine sehr zahlreichen Uebersetzungen aus dem Arabischen ins Hebräische hatten nicht nur gar nichts Gefälliges, sondern waren hart, ungelent und unbeholfen; allein bei alledem verdient er wegen seiner großen schriftstellerischen Thätigkeit unsere Beachtung, vorzüglich da wir ihm das von el-Bazir und Jeschu'a Erhaltene zu verdanken haben. Er mag c. 1140 gestorben sein.

62. Das einzige Hauptbild eines gelehrten Mannes des Mittelalters, bei Rabbaniten oder Karäern, liefert seine ihn überdauernde

schriftstellerische Thätigkeit, da der mangelnde geschichtliche Sinn nur in höchst seltenen Fällen Etwas über das Leben solcher Männer aufzuzeichnen sich veranlaßt gefühlt hat. Dasselbe ist auch bei unserem Thobijja der Fall. Seine eigenen Schriften und seine zahlreichen Uebersetzungen bilden die einzigen Bausteine für eine Lebensskizze und diese reichen kaum hin, seine Mitthätigkeit für eine karäische literarische Kultur umrißlich zu zeichnen. Indem ich hier Thobijja's schriftstellerische Arbeiten vorführe, beginne ich zunächst mit seinen selbstständigen Erzeugnissen. Diese sind: 1. das Buch der Gebote (Sefer ha-Mizwot) in hebräischer Sprache⁶⁰⁹. Es erstreckte sich über sämtliche Vorschriften des Fünfbuches, die nach gewissen Gruppen zusammengefaßt und an dazu geeignete Verse des Fünfbuchs geknüpft sind. So z. B. waren an Gen. 1, 14, beginnend Jethi Meorot, Ex. 12, 2, beginnend ha-Šhodesch, Ex. 35, 3 u. Gesetzesgruppen geknüpft und behandelt. In Folge dieser Anordnung heißt von dem Anfange das ganze Gebotenbuch Sefer Jethi Meorot⁶¹⁰, wenngleich anfänglich nur die erste Gruppe so benannt wurde⁶¹¹. Ein großes Bruchstück dieses Gebotenbuches Thobijja's besitzt der karäische Šacham Firkowitsch in Cherson; es ist aus einer alten abgenutzten und vielfach defekten Handschrift angefertigt und enthält 67 Folioblätter⁶¹². Aus diesem großen Fragment theilte Pinsker einige kleinere Auszüge mit⁶¹³, woraus wir die Dekonomie des Werkes, seine Eintheilung, die benutzten Schriften und die angeführten Autoritäten, wie auch die Form des Neuhebräischen erfahren. Was die Dekonomie anlangt, so war die Vertheilung des Stoffes auf gewisse Verse des Fünfbuches erfolgt. Diese Abschnitte wurden Perašim genannt, so daß z. B. der erste Abschnitt Peraš Jethi Meorot, der zweite Peraš ha-Šhodesch u. s. w. geheißen hat⁶¹⁴. Von den rabbanitischen Werken und Autoritäten, die Thobijja in diesem Gebotenbuche anführt, ist zuerst der Gaon Šaja ben David in Anbar (890—895) zu nennen⁶¹⁵, welcher in seiner arabischen Schrift gegen die Karäer, namentlich in Bezug auf den Kalender, viel Eigenthümliches von einem Išaak Neppacha berichtet hat⁶¹⁶. Schon Saħl (943), Lewi ben Jefet (1057) und Jefšu'a (1090) haben, wie unser Thobijja, diese Schrift Šaja's angeführt, um zu beweisen, daß

durch Herbeiziehung des Isaaß Rappacha den Ansichten der Rabbaniten widersprochen wird⁶¹⁷. Nächst Haja, der freilich nur selten vorkommt, wird der Gaon Saabja, bald unter Bitomi, bald unter Fajjami, bald endlich unter dem Namen Sa'id ha-Bitomi angeführt⁶¹⁸. Saabja war bekanntlich der umfassendste und größte Polemiker gegen das Karäerthum und die Karäer führen am häufigsten gegen diesen ihren Erzgegner Streit. Auch Thobijja führt vorzüglich gegen diesen seine Polemik. Er citirt wörtlich ganze Stücke aus Saabja's Kitab el-'Ibbur, aus seinem ausführlichen Pentateuch-Kommentar und dessen großer Einleitung zu demselben, er gedenkt seiner Polemiken gegen die Karäer in Bezug auf den Kalender, auf die Tradition, auf die von ihm erzählten partiischen Geschichten von Anan, von dem Karäerthume als Fortsetzung des Sadukäerthums und von seinen Ansichten über die pentateuchischen Gesetze u. s. w. Die aus Saabja angeführten Stellen giebt er natürlich in seiner hebräischen Uebersetzung. Unter den rabbanitischen Schriften, die Thobijja in seinem Gebotenbuche anführt, nimmt das Buch Bešach Thob⁶¹⁹ von Thobijja ben Eliezer ha-Gadol aus Mainz, später in Jerusalem, die erste Stelle ein. Der Rabbanite und Namensgenosse Thobijja hat sein Werk, welches nach Art des Midraš über das Fünfbuch und die 5 Megillot eingerichtet war, nach einer Notiz zur Perikope Schemot zwischen 1128—30⁶²⁰, wie es scheint zu Jerusalem⁶²¹ verfaßt und unser Thobijja, der sein Zehi Meorot um 1130 verfaßt haben muß, hat es vermuthlich von Jerusalem aus erhalten. Er citirt es gleich zum ersten Abschnitt, wo von dem Kalender der Karäer gehandelt wird⁶²². Von seinen karäischen Genossen führt er an Hassan ben Maschi'h, mit dem Beinamen ha-Kara, der Karäer, Anan, Benjamin Raḥawendi, Jefet ha-Lewi, Lewi ha-Lewi, Abu Sa'id Jefet, Dawid ben Bo'as, den karäischen Kasi u. A. Aus einem Citat aus Sefer Zehi Meorot bei Elija Bašiatšchi⁶²³ und aus einer daraus angeführten Stelle in Kaleb Efendipulo's Buch Mišarah Maamarot⁶²⁴ sehen wir, wie das davon Erhaltene nur Bruchstück ist.

63. Ein zweites selbstständiges Werk von Thobijja ist sein Kommentar über das Fünfbuch in hebräischer Sprache, mit dem

symbolischen Sefer Eot ha-Lora, das jedoch von dem karäischen Bibliographen Luzki nicht angeführt wird²²⁵. Dieser Kommentar war vor dem Krim-Kriege in der Rader-Bibliothek zu Cherson vorhanden und ist seit 1854 mit noch andern werthvollen Handschriften verschleppt worden²²⁶. — Wir erfahren durch die früheren Einblicke der Gelehrten in diesen Kommentar, daß er eigentlich nur eine auszügliche Bearbeitung des Kommentars von Jeschu'a und daß er mit einer ausführlichen Einleitung versehen war. — Ein drittes, großes und umfangreiches Werk war seine besondere Bearbeitung der Gesetze in Leviticus. Das Werk führt den symbolischen Titel Dzar Rechmad und in einer Handschrift der Oppenheimer'schen Bibliothek als Kommentar über Torat Kohanim (Leviticus) bezeichnet²²⁷. Der karäische Bibliograph Luzki beschreibt dieses Werk Thobijja's als eine Bearbeitung eines Theiles der pentateuchischen Gebote, die aus zwei Büchern besteht, von denen das eine die Speisegesetze, das andere die Reinheitsgesetze ausführlich erläutert. Die Ansichten der alten Gelehrten werden bei jedem Einzelgebot und bei jedem Verbot speciell angeführt²²⁸. Es behandelt aber nicht blos die hier angegebenen Partien, sondern alle im Leviticus vorkommenden Gesetze, wie aus den Citaten des Elija Baschiatzki ersichtlich ist²²⁹ und aus der Oppenheimer'schen Handschrift bestätigt wird²³⁰; jedoch bilden die angegebenen Partien den bedeutendsten Theil. Daß der Verfasser dieses Dzar Rechmad nicht Jefet ha-Lemi, wie der Oppenheimer'sche Catalog fälschlich angiebt, nicht Jeschu'a, wie Baschiatzki und Andere nach ihm geglaubt haben, sondern nur unser Thobijja sein kann, haben bereits Salomo del Medigo²³¹, sowie Ahron in seinem Sefer Mizwot²³² gewußt. Die Kritik hat es bestätigt. Luzki unterscheidet übrigens zwischen dem Dzar Rechmad des Thobijja und dem gleichnamigen des Jeschu'a²³³. Den Inhalt anlangend, so sagt uns schon Luzki, daß er die alten karäischen Autoritäten, welche das Gesetz ausgelegt haben, namentlich anführt und aus einem Excerpte bei Zunz aus der Oppenheimer Handschrift²³⁴ erfahren wir, daß er gegen den Sektirer Meswi Baalbeki polemisiert und die Mittheilung hinterlassen hat, daß dieser Reher in seinem hohen Alter zum Christenthum

übergetreten sei. Aus einer Stelle bei Eljja Bafchiatſchi⁶³⁶ ſehen wir, daß er des Bochtän gedenkt, der in Bezug auf die darzubringende Hebe eine Erklärung aufſtellt, die Lewi ben Jeſet ſchon widerlegt hat. Freilich mag Thobijja auch hier nur eine geringe Selbſtſtändigkeit bewahrt und zum großen Theile ſeinen Lehrer Jeſchu'a kopirt haben, wie aus Bafchiatſchi's Abderet wahrſcheinlich wird⁶³⁷; immerhin jedoch war es nicht Ueberſetzung, ſondern ein eigenes Werk. — Ein viertes kleines Werkchen Thobijja's iſt ein hebräiſcher Auszug aus ſeines Lehrers Jeſchu'a Kitab el-'Araġot, von welchem die Leybener Bibliothek vier handschriftliche Exemplare⁶³⁸, freilich ſämmtlich verſtümmt und beſetzt, noch beſitzt. Es führt den ſonderbaren Titel Tschubot ha-'Zfar u. ſ. w., d. h. „Beſcheide über die Grundgeſetze, welche der Lehrer Jeſchu'a über die Wichtigkeit von 'Araġot mitgetheilt hat“⁶³⁹. Bevor er das größere Werk mit den Worten „Wiſſe daß die Rede nur in drei Weiſen ſich manifeftriren kann“⁶⁴⁰ recapitulirt hat, ſchickt er eine Art Einleitung voran, worin er über die Ausdrücke נבון und דעת, über die vier Gattungen von דעת, nämlich חכמה, חכמה, חכמה, חכמה, über die Claſſificirung in חכמה, חכמה, חכמה, חכמה u. ſ. w. bei den חכמי השכל handelt; hierauf folgen ſodann die techniſchen Weiſen der Exegeſis (חכמה), die 13 Normen (Mibdot) des Rabbi Iſmaël, die 12 der griechiſchen Weiſen. Die neu-hebräiſchen Termen oder philoſophiſchen Kunſtausdrücke werden hier wie in ſeiner Ueberſetzung des Hauptwerkes durch griechiſche Wörter erklärt, wie man es von einem gelehrten Byzantiner nur erwarten kann. Da er von Jeſchu'a nur wie von einem Verſtorbenen ſpricht, ſo ſcheint er dieſe Recapitulation erſt nach ſeiner Rückkehr nach Konſtantinopel verfaßt zu haben. — Eine fünfte ſchriftſtelleriſche Arbeit bildeten ſeine religionsphilophiſchen oder nomolanoniſchen Anſagen, von Konſtantinopel aus an ſeinen Lehrer Jeſchu'a in Jeruſalem gerichtet, wie ſchon Hadassi uns mittheilt⁶⁴¹. In derſelben Weiſe wie Jakob ben Simon u. A. Fragen an Jeſchu'a gerichtet haben, die er bald beſonders, bald in ſeinen Büchern beantwortet hat, ſo war es auch bei Thobijja der Fall. Jeſchu'a beantwortete die Anſagen Thobijja's bald in ſeinen Werken, bald in beſondern Zuſendungen und eine ſolche beſondere Antwort

an Thobijja, von letzterem ins Hebräische übersezt, war der Handschrift von Sot ha-Tora beigegeben ⁶⁴¹. Die sechste Arbeit Thobijja's bildete die Sammlung seiner religiösen Lieder oder Pijjuthim. In dem alten karäischen Gebetritual oder Chasana ⁶⁴² von c. 1300 her, befinden sich zwei große Pijjuthim von ihm, das eine mit alfabetischem Akrostich der Strophen, worauf sodann akrostichisch der Name Thobijja ben Rose Chasaf folgt ⁶⁴³, das andere Pijjuth von 34 Strophen, ebenfalls akrostichisch gefertigt ⁶⁴⁴. Auch in dem noch heute gebrauchten Ritual der Karäer findet sich ein Pijjuth von ihm ⁶⁴⁵ und man kann wohl voraussetzen, daß er nicht bei diesen zufällig erhaltenen religiösen Liedern geblieben ist. — Endlich kommt noch seine siebente selbstständige Arbeit, „die Ergänzung zu Josef el-Bazir's Kitāb el-Manzūri“ ⁶⁴⁶. Diese Zusätze zu dem von Thobijja ins Hebräische übersezten Buche el-Bazir's sind nur Glossen und Erweiterungen zu den philosophischen Themen, die sich übrigens durch das ganze Werk ziehen ⁶⁴⁷.

64. Nachst den aufgezählten Arbeiten Thobijja's, die sich durchschnittlich den gewöhnlichen Schriftwerken seiner Vorgänger angeschlossen haben, übersezte er die meisten arabisch geschriebenen Werke Josef el-Bazir's und Jeshu'a's, der fruchtbarsten Schriftsteller der Karäer. Da die arabischen Urschriften zum großen Theile im Strome der Zeiten verloren gegangen sind, so vertraten die Thobijja'schen Uebersetzungen deren Stelle, bis endlich auch von diesen der größte Theil unterging. Von el-Bazir's Schriften übersezte er ins Hebräische: 1. Das Kitāb el-Jichā, d. h. das Buch der Vervollkommenung der Demonstration, verfaßt c. 890 — 2. Das Kitāb el-Schirā, d. h. Buch der Gebote, verfaßt c. 895 und von Thobijja Sefer Mizwot genannt. — 3. Das Kitāb el-'Araiot, als besonderes Werk aus dem Buche der Gebote c. 900 verfaßt. — 4. Das Kitāb el-Tamhid, d. h. das Buch der Grundlegung. — 5. Das Kitāb el Sirāg, d. h. Buch des Lichtes, eine um 910 verfaßte Erklärung des Fünfbuches, in der hebräischen Uebersetzung bald Sefer ha-Maor, bald Sefer ha-Meorot, bald endlich Sefer ha-Urim genannt. — 6. Das Buch über Abib (אבב), um 917 gegen Saadja gerichtet, zur

Vertheidigung des Samuel Ibn Salawija. — 7. Das Buch über die Feste, c. 919 verfaßt, in der hebräischen Uebersetzung *Sefer ha-Mo'adim* genannt. — 8. Das *Kitab el-Manzûri*, eine Religionsphilosophie in 33 Kapiteln, um 916 verfaßt. In seiner hebräischen Uebersetzung gab Thobijja dem Werke den symbolischen Titel *Maqsimat Peti* und machte auch dazu eigene Glossen. — 8. Das *Kitab el-Isf'ani*, d. h. das Buch der Darlegung, verfaßt c. 927, worin die Beweise für gewisse Dogmen, wie z. B. über die Vergeltungslehre, behandelt wurden. — 9. Das *Kitab el-Hubb 'ala Abi-Gâlib Tâbit*, die Entfernung des Bösen von dem Begriffe der Gottheit in der Streitschrift gegen Abi-Gâlib behandelnd (c. 928). — 10. Das *Kitab el-Aḥwâl el-Fu'al*, d. h. das Buch über die Erscheinungen der körperlichen Action, c. 925 verfaßt, ohne daß man den hebräischen Titel weiß. Es gehörte zur Religionsphilosophie und behandelte die Erscheinungen der Körperthätigkeit nach Raum und Dimension, um nachzuweisen, daß bei der Gottheit weder Körperlichkeit noch Dependenz möglich sei. — 11. Das Buch der Rechtfertigung des göttlichen Gerichts, d. h. eine Eschatologie. Es ist nur die hebräische Uebersetzung unter dem Titel *Ḥidduṣ ha-Din* vorhanden. — 12. Das *Kitab el-Muḥtâwi fi el-Aḡul el-Din*, d. h. das umfassende Buch über die Wurzeln der Religion, eine Erweiterung des *Kitab el-Manzûri* und aus 43 Abschnitten bestehend (c. 930). Die hebräische Uebersetzung Thobijja's führt den symbolischen Titel *Sefer Me'imot* und hat sich hebräisch noch zum großen Theile erhalten. — 13. Dreizehn philosophische Gutachten, die philosophische Dogmatik betreffend, ins Hebräische unter dem Titel *Sche'elot* (שאלות) übersetzt. — Von den Schriften seines Lehrers Jeschu'a hat er übersetzt und glossirt: 1. Den ersten Theil seiner Religionsphilosophie, der über Gott und seine Eigenschaften handelt und in der hebräischen Uebersetzung den Titel *Marpe la-'Ezem* (Genesung für den Leib) führt. — 2. Das Buch der philosophischen Beweisführung für Prophetie und Offenbarung, in der hebräischen Uebersetzung *Meḥshivat Meḥesch* (Erquickung der Seele) genannt. — 3. Das philosophische Werk über die Lehre von der Vergeltung, von Lohn und Strafe, überhaupt von der

Eschatologie, in der hebräischen Uebersetzung Dzar Rechmad (kostbarer Schatz) genannt. — 4. Das Buch der Speculation, worin die dauernde Verbindlichkeit der Geseze (el-Rusht) philosophisch behandelt wird, in der hebräischen Uebersetzung Sefer ha-Ra'ajon (Buch des Gedankens) genannt. — 5. Jeschu'a's Ergänzungs-Kapitel zu el-Bazir's Kitab el-Muchta'wi. Die andern Werke Jeschu'a's, als sein Pentateuch-Kommentar in längerer und kürzerer Fassung, seine Schrift über den Delalog, seine philosophischen Homilien über das Fünfbuch und sein Buch der Gebote, wurden theils von dem Kastiler Ibn el-Taräs, theils von Jakob ben Simon ins Hebräische überseht.

65. Wenn wir auch von den bedeutsamen Uebersetzungen Thobijja's absehen, welche im Laufe der Zeiten die verlorenen arabischen Urschriften zu ersetzen berufen waren, so dürfen wir doch keineswegs das sprachliche Element in seinen Uebersetzungen mit Stillschweigen übergehen. Wie die übersehenden Taboniden mit ihren Zeitgenossen und Nachfolgern in dem rabbanitischen Schriftthume das neuhebräische Idiom in eigenthümlicher Weise für die philosophischen, medicinischen und mathematischen Wissenschaften gestaltet hatten, ebenso läßt es sich im Voraus denken, daß die Karäischen, vor der rabbanitischen Entwicklung sich abschließenden Uebersetzer in ihrer Weise den Neuhebräismus gebildet haben. Dazu geben die erhaltenen Uebersetzungen Thobijja's die nöthigen Belege. Die Momente der Sprachgestaltung sind zunächst in Bezug auf das Arabische, sodann in ihrer Herausbildung aus dem althebräischen Sprachschatz ins Auge zu fassen. Arabische Ausdrücke, Formen, Wörter und kleine Sätze, die häufig in der philosophischen Redeweise vorkommen oder mit dem Hebräischen eine schwache Aehnlichkeit haben, werden zuweilen ganz aufgenommen⁶⁴⁸ oder zur Erläuterung dem Hebräischen angefügt⁶⁴⁹. Das Hebräische ist zuweilen dem Arabischen ganz und gar conform gemacht, so daß man zu dessen Verständniß auf das Arabische recurriren muß⁶⁵⁰. Von den ausdrücklichen Anführungen, daß in der Sprache Ismaels oder Arabiens dieser oder jener Kunstausdruck so oder so heißt, hier ganz abgesehen, zieht sich die arabische Satzbildung und Redeweise wie ein rother Faden durch alle seine Uebersetzungen,

das Verständniß erschwerend und häufig zu einer Zurückübersetzung ins Arabische zwingend. Ein anderes Sprachmoment der Uebersetzungen bildet die Masse eigener Neubildungen, welche die rabbanitischen Uebersetzer gar nicht oder nur selten gehabt haben und die daher dem Leser fremdbartig und seltsam vorkommen. Sie bestehen theils aus nominalen Bildungen von alt-hebräischen Stämmen, theils aus neuen verbalen Gestaltungen, theils endlich in Anwendung der byzantinischen Sprache ⁶⁶¹ oder in arabisirter Anwendung des Hebräischen ⁶⁶². Am Meisten kennzeichnet den Uebersetzer Thobijja die Erläuterung der philosophischen Termen durch griechische, wodurch sich nicht nur über den Stand der byzantinischen Kultur so Manches ergibt, sondern für den Byzantiner Thobijja das Zeugniß aufgestellt werden kann, daß er mit der Kultur seines Landes vertraut war ⁶⁶³.

66. Ein anderer vierter Jünger des Jeschu'a war Mose ha-Rohen, welcher nur seinen Lehrer einfach „den Lehrer“ (ha-Melammed) nennt, während er die übrigen karäischen wie rabbanitischen Autoritäten immer mit Namen anführt ⁶⁶⁴. Er stammte wie sein Genosse Thobijja aus dem byzantinischen Reiche und gebrauchte daher zuweilen griechische Ausdrücke für neuhebräische, ohne daß ein Bedürfnis dafür zu finden war oder daß diese griechischen Wörter geläufige Termen gewesen wären ⁶⁶⁵. Da er erst nach dem Tode seines Lehrers (c. 1125) geschrieben hat und keine Spuren sich finden, daß er wie Jakob ben Simon und Thobijja gelehrte Anfragen an Jeschu'a gerichtet, so muß man annehmen, daß er, c. 1100 geboren, erst in den letzten Lebensjahren Jeschu'a's bei diesem gelernt hat. Wie so Manche seiner karäischen Zeitgenossen (Ibn el-Tarās, Thobijja) und Vorgänger wanderte er als Propagandist und karäischer Sendbote nach 1125 umher, nannte sich daher „Mann der Wanderung“ ⁶⁶⁶ und in diesem seinem Berufe der Unstetigkeit klagt er über Armuth und Siechthum, Kummer und Mühsal ⁶⁶⁷, wie schon die karäischen Asketen vor ihm. Außer Jeschu'a hat er noch, wie er in seiner noch erhaltenen Abhandlung über 'Arajot ausdrücklich sagt, bei andern karäischen Lehrern und bei ihren Patriarchen zu Rahira studirt, die er rühmt und hochschätzt ⁶⁶⁸. Als wandernder karäischer Sendbote mischte er bei

ſeinem Eifer für das Karäerthum in ſeine Ermahnungen zugleich eine ſtarke Polemik gegen die Rabbaniten, die er „Söhne der Gemara“ nennt⁶⁵⁰, gegen das ſogenannte mündliche Geſetz und gegen die Annahme ſinaitiſcher Halach'a's, namentlich gegen die partiſche Exegeſe und willkürliche Deutung der Schriftausdrücke⁶⁵¹. Wie ſeine Vorgänger führte er einen Widerſtreit gegen Saadja, namentlich gegen deſſen Sefer 'Arajoť, in ſeiner Reimproſa behandelt er ihn wegwerfend, verhöhnend und rückſichtslos, wie bereits Jeſet es gethan. Dies ſtampelt ihn zum Erzkaräer⁶⁵². Der Vorwurf, den er gegen Saadja ausſpricht, daß er in der fremden, d. h. arabiſchen Sprache geſchrieben, läßt mit Recht ſchließen, daß Moſe ha-Kohen nur hebräiſch geſchrieben hat, daß die Sprache der erhaltenen Abhandlung über 'Arajoť die der Urſchrift iſt, worauf auch die ganze Form hinweiſt, wiewohl es an Einmiſchungen arabiſcher Termen nicht fehlt⁶⁵³ und er das Arabiſche ſehr gut verſtanden haben muß, da er ausſüßlich aus Jehuda Ibn Koriſch's „Buch der Gebote,“ das arabiſch geſchrieben war, ein großes Stück überſetzt und die arabiſch geſchriebenen ſprachlichen Werke von Ibn Chajjag und Ibn Ganach geleſen hat. Da er als Byzantiner nicht in arabiſcher ſondern in neuhebräiſcher Sprache geſchrieben hat, ſo verdient ſeine Handhabung des Hebräismus, ſeine Kenntniß und ſein Studium der vorzüglichſten Grammatiker der Rabbaniten eine nähere Beleuchtung. Die byzantiſchen Juden, von der heimlichen halbbarbariſchen Kultur feindlich weggebrängt, waren zunächſt auf das Studium des Schriftthums ihrer Altvordern, auf die geiſtige Kultur angewieſen, welche die Talmude, die Midraſchim, die Werke der Gaonen und des erſten rabbinischen Zeitalters darboten. Dieſe Kulturquellen aber waren nicht nur einſeitig, ſondern boten auch nicht die geringſte Anregung zur geſchmackvollen und äſthetiſchen Ausbildung der neuhebräiſchen Sprache, da ſie ſelbſt nur Muſter von Sprachunreinheit, von ſtyliſtiſcher Geſchmackloſigkeit waren. Die unter dieſen Verhältniſſen aufgetauchte religiöſe Poëſie (Piſjath), zu welcher die Synagoge der Diaspora aus Bedürfniß gedrängt hatte, mußte nothwendig aus Mangel äußerer äſthetiſcher Anregung geſchmacklos ausfallen. Die Verlehrtheit zeigte ſich in dem Verlaſſen der edlen und ſchönen

Sprache der Propheten und Psalmisten, in der geistlichen Aufsuchung seltner, schwer verständlicher Wörter und Wortformen und in der schrankenlosen, willkürlichen Bildung von neuen Kennwörtern, Konjugationsformen und Konstruktionen. Und selbst diese so verfehlte Sprachgestaltung des Pijjuth war der bodenlosen Sprachmengerei und dem Jargon der sonstigen Schriftsprache gegenüber schon ein Fortschritt, da sie den Sinn auf die Form lenkte. Die Karäer in dem byzantinischen Reiche unterschieden sich in ihrer schriftstellerischen Entwicklung von den Rabbaniten nur dadurch, daß sie vermöge ihres Ursprungs auf das Arabische hingewiesen wurden, in welcher Sprache der hauptsächlichste Theil ihres Schriftthums niedergelegt war. Die Karäer des byzantinischen Reiches schrieben daher gewöhnlich, wie die von fremden Kultureinflüssen unberührten Rabbaniten, jenes unschöne talmudische Idiom, welches in seiner Knappheit und Mischung des Aramäischen mit dem Hebräischen, in seiner Einsprossung fremdartiger Elemente, der präzisen grammatischen Gestaltung spottet und durch seine übergroße Nüchternheit einen Geisteschwung nicht aufkommen läßt. Nur war dieses Idiom bei Karäern durch das Studium der arabischen Werke des Karäerthums womöglich noch härter, durch Einmischung von Arabismen noch unschöner geworden. Diejenigen Karäischen Gelehrten, welche das Neuhebräische ihrer Schriftsprache bis zur Poesie fortbildeten, brachten es nur bis zum gekünstelten, harten und edigen Pijjuth-Styl, dem Kalir als Muster gebient zu haben scheint. Unser Mose ha-Rohen, der in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts blühte, hat es bis zu dem bezeichneten Pijjuth-Styl gebracht, in welchem er seine Abhandlung über 'Ara jot geschrieben hat und in pajthanischer Weise nennt er sich Mose ha-Rohani, u-mi-bne Heman Ahroni⁶⁶, was weiter nichts heißen soll, als daß er als Rohen und Ahronite zu den Sängern Heman's d. h. zu den Pajthanim gehörte. Aus seiner erhaltenen Abhandlung im Pijjuth-Styl sehen wir freilich nur die poetisirende Spielerei mit seinem Namen, ohne den Namen seines Vaters zu erfahren. Allein es ist nicht unwahrscheinlich, daß er mit dem Mose ben Schemarjah ha-Rohen identisch ist, von dem in dem oft erwähnten Chasanaja ein Trauerlied auf einen verstorbenen

Großen seiner Zeit sich findet⁶⁶⁴, da Schemarja unter den byzantinischen Juden ein gebräuchlicher Name gewesen.

67. Nun bleibt uns nur noch übrig, Einiges über das von ihm Erhaltene mitzutheilen. In einer Handschrift von Jeschu'a's Sefer ha-Jaschar in der Sammlung des Firkowitsch findet sich ein ausführlicher Traktat über 'Araiot, von Mose ha-Kohen angehängt, in palsthanischer schwerfälliger Form, die oft wieder aufgegeben ist, verfaßt⁶⁶⁵. Aus den von Pinsker⁶⁶⁶ mitgetheilten Auszügen sehen wir, daß er seinen bereits verstorbenen Lehrer Jeschu'a (c. 1125) einfach nur als „den Lehrer“ (ha-Melammed) anführt, während er die berühmten, auch bereits längst verstorbenen karäischen Gelehrten Jeket ha-Lewi, Josef ben Jakob el-Kirkisani, Jehuda Ibn Koreisch u. A. namentlich anführt. In der heftigen, sich überhebenden Polemik gegen den Fajjumiten Saadja, vorzüglich gegen dessen Sonderschrift über 'Araiot, in dem Streite gegen die Traditionalen und deren Exegese, bewegt er sich nur auf dem Gleise der übrigen Karäer und bietet daher keine neuen Momente. Aber in so mancher andern Beziehung ist diese erhaltene Abhandlung von Interesse. Zunächst liefert er ein großes Bruchstück aus des Jehuda Ibn Koreisch „Buch der Gebote,“ auszugslich aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt und durch gereimte Verse eingeführt⁶⁶⁷. Wir erfahren daraus zum ersten Mal, daß Ibn Koreisch zur Genossenschaft der Karäer gehörte und daß er in seinem Buche der Gebote gegen die Genossen der Ueberlieferung (Baale ha-Kabbala) wie die Karäer seit Anan polemisirte. Sodann sehen wir daraus, daß er die grammatischen Arbeiten von Jehuda Ibn Chajjag (b. Dawid) und seinem Kritiker Jona Ibn Ganach studirt und daß er Ibn Chajjag gegen Jona in Schutz genommen hat, ohne daß er sie für Karäer gehalten⁶⁶⁸. Aber ungeachtet des Studiums der Werke dieser zwei ausgezeichneten Lehrer der hebräischen Sprache, ungeachtet die sprachlichen Arbeiten des Ibn Koreisch von ihm gewiß nicht minder studirt wurden, blieb sein Styl, seine Handhabung des Neuhebräischen mangelhaft und unpolirt, wie überhaupt die Kultur der spanischen Juden auf die Karäer im byzantinischen Reiche keinen oder nur geringen Einfluß geübt hat. —

68. Die hier in geordneter Zeitfolge gegebene Darstellung des vierten Abschnitts der karäischen Entwicklung von 950 bis 1150 neigt sich zum Abschlusse. Sie hat mit dem berühmten Eregeten Jefet ben Ali aus Bazra begonnen und schließt 1150 mit Jehuda ben Elija Hadassi in Konstantinopel ab, in dessen Werk alle Bäche damaliger karäischer Kultur einmündeten. Die karäischen Kulturträger dieses Zeitabschnittes, welche gewiß der chronologischen Folge gemäß vor Hadassi zu behandeln gewesen wären, haben bereits an passenden Stellen dieses Abschnittes ihre kritische Vorführung gefunden. Ueber den Arzt Jefet ben Sa'id in Jerusalem (1120—30), den ältern Zeitgenossen Ibn Esra's, wurde bereits oben (§. 17) bei der Durchmusterung der Familie Hassan das Nöthigste mitgetheilt. Ebenso über dessen Sohn Lewi ben Jefet ben Sa'id (1135). Von dem Byzantiner Ahron ben Jehuda Rusbini, der um 1120 das Haupt der Karäergemeinden im byzantinischen Reiche gewesen und von Abu'l Fädhil Sulaiman ben Dawud (Salomo Rasi), der um 1125 Karäer-Patriarch zu Rahira gewesen, ist oben (§. 41) das Nöthigste gesagt worden. Wir sind nun bei Hadassi angelangt, welcher eine bestimmte Entwicklung abschließt⁶⁶⁹ und dessen Leben und schriftstellerische Thätigkeit wir hier noch vorzuführen haben. Jehuda Hadassi wurde seinem Vater Elija im letzten Viertel des 11. Jahrhunderts zu Jerusalem geboren und genoss in der heiligen Stadt, wo seit lange schon alle karäische Gelehrsamkeit den Mittelpunkt gehabt hatte und eine große Anzahl Lehrer heimisch gewesen war, seine Jugendbildung. Hier in Jerusalem waren seit fast 350 Jahren alle geistigen Schätze der Karäer aufgehäuft und ein strebsamer und wißbegieriger Jüngling, wie Hadassi gewesen sein mag, konnte daselbst leicht seine Neigung zur Polyhistorie befriedigen. Die traurige Katastrophe seiner Vaterstadt um 1099, die Erstürmung Jerusalems, hat ihn noch zur rechten Zeit zur Auswanderung veranlaßt und bei dieser Wanderung kam er in die Hauptstadt des byzantinischen Reiches, nach Konstantinopel, wo schon seit lange eine ansehnliche Karäergemeinde war und karäische Gelehrte gewirkt hatten, wie Ahron Rusbini, Chobijja ben Mose, Mose ha-Rohen u. A. Wegen des Falles von Jerusalem und

wegen des traurigen Loses desselben durch die Kreuzzügler führte er den Beinamen ha-Abel d. h. ein (um Zijjon) Trauernder, wie er selbst diesen seinen Beinamen deutet ⁶⁷⁰. Die aus Jerusalem Geflüchteten und Geretteten nannten in jenen traurigen Zeiten sich gern Abèle Zijjon, waren aber darum keine Asketen (Temitte Derech, Nesirim), wie diejenigen lange vor diesen Zeiten. In Konstantinopel suchte er die in Jerusalem begonnenen Studien fortzusetzen, in der hebräischen, arabischen und griechischen Sprache sich zu vervollkommen, das rabbinische und karäische Schriftthum sich anzueignen, das Studium der hebräischen Grammatik, der Masora, der Naturwissenschaften zu betreiben und so eine Art encyclopädisches Wissen in sich zu vereinigen. Ein karäischer Gelehrter konnte daher mit Recht von ihm sagen: „Er war ein großer Gelehrter in der Theologie und in allen philosophischen Wissenschaften, er war kundig des Griechischen und Arabischen und ein Gottesgelehrter im besten Sinne“ ⁶⁷¹. Unter dem byzantinischen Kaiser Manuel Komnenus ging er an sein großes Werk, welches die Periode der Entfaltung (950 — 1150) würdig und schön abschließt ⁶⁷² und weiterhin näher beschrieben werden soll. Die Zeit des Beginns der Abfassung dieses Werkes giebt Habassi selbst an ⁶⁷³, nämlich den 24. Tischi des 7. Jahres des 259. Cyclus, 4909 nach Erschaffung der Welt, 1571 nach der ersten und 1080 nach der zweiten Tempelzerstörung und 1460 der sel. Aera, was 1148 der gew. Zeitrechnung macht ⁶⁷⁴. Die Vollendung ist in Anbetracht der Umfänglichkeit gewiß erst 1150 erfolgt und da Habassi all sein Wissen in diesem Werke niedergelegt hat und es nicht bekannt geworden ist, daß er nach diesem Werke noch Etwas geschrieben ⁶⁷⁵, so ist mit Recht zu vermuthen, daß er zwischen 1150—60 gestorben. Sein Bruder Ratan ben Elija Habassi war ebenfalls ein karäischer Gelehrter, als welchen Simcha Luzki in seinem Orach Zaddikim ihn unter den karäischen Gelehrten der mittleren Zeit aufgeführt hat ⁶⁷⁶.

69. Das umfängliche Werk Habassi's, welches das ganze Leben des Verfassers ausgefüllt hat, ist die eigentliche Zeichnung seines Lebens; wir schreiten daher zur Darstellung dieser Geistesarbeit Habassi's, welche die karäische Dogmatik auf dem

alten Fundament und aus dem alten Stand nach innen und außen ausgebildet und vollendet hat⁶⁷⁷ und in welchem sich ein geschichtlicher Abschluß des Kampfes beider Richtungen zeigt⁶⁷⁸. Er nannte es symbolisch Eschol ha-Rofer (Strauß von Expreblumen) und belegte es überdies noch mit dem Beinamen Sefer ha-Beles (Buch der Wage)⁶⁷⁹ nach dem Vorbild eines Schriftstellers, welcher c. 370 Jahre vor ihm gelebt. Das Werk Nissi's (um 780) diente seinem Werke als Musterbild, obgleich er sonderbarer Weise des Nissi nicht gedenkt, was um so mehr auffallen muß, als das ganze karäische Schriftthum bis auf seine Zeit sich darin abspiegelt. Wie Nissi zu dem symbolischen Namen seines Werkes (Bitan ha-Maskilim) noch einen zweiten Sefer ha-Beles gewählt⁶⁸⁰, ebenso that es Hadassi. Sodann vertheilte er, wie jener, sämtliche Gebote der pentateuchischen Urschrift auf den Decalog und betrachtete diese Zehntheilung als Grundlage, um alle Gebote, alle Dogmen, alle Religionsphilosopheme, überhaupt alle Wissensgegenstände darin zu behandeln⁶⁸¹. Wie Nissi so giebt auch Hadassi eine Art Proögetil oder Lehranweisung für die Schriftstellerei, eine Anleitung nämlich über acht Vorerörterungen, welche jeder Schriftsteller bei Abfassung eines Werkes zu machen hat und welche Grundriß und Namen, Beinamen und Zeit, Nutzen und Begrenzung u. behandelt⁶⁸². Diese acht Anweisungen für Schriftsteller stimmen zwar nicht ganz mit denen Nissi's überein, allein man sieht doch leicht, daß Nissi zum Muster gedient hat. Und wie der Beititel (ha-Beles) und die acht Anweisungen fast wörtlich von Nissi entnommen sind, eben so hat er auch sonst Inhaltliches und Formelles von ihm entlehnt⁶⁸³, was uns nicht wundern darf, da der Gesamtinhalt seines Riesenwerkes aus dem bei ihm sich darbietenden Schriftthume der Karäer und der Rabbaniten geflossen ist.

70. Von dem Vorbilde abgesehen schrieb er sein um 1148 begonnenes Werk, das die ganze karäische Religionswissenschaft, die Dogmatik, die Philosophie, die Grammatik, die Astronomie u. s. w. zu verarbeiten sucht, in alphabetisch-astrologischen Reimstrophen, welche einmal vor- und einmal rückwärts schreiten (Taschraf); einige Stilde oder Stammen sind nach seinem vollständigen Namen noch mit demüthigen Beiwörtern und Formeln

akrostichisch versehen und auch gereimt ⁹⁸⁴. Die Summe der Gebichte in solchen akrostichischen Reimstrophen in dem eigentlichen Werke ist 379; mit Einschluß der alphabetischen Strophen der Einleitung und des Schlußes und der großen Dichtung mit Akrostichen des vollständigen Namens und vielfachen Segensformeln sind es 387 Nummern, so daß das ganze Werk, wie es schon jetzt nach den Handschriften herzustellen wäre, gegen 9000 Reimstrophen enthält ⁹⁸⁵. Diese sonderbare und seltsame Weise, eine Erklärung sämtlicher Gebote, nach Rubriken des Decalogs geordnet, mit Verwendung eines enormen Apparats der seltensten Kenntnisse, mit Hineinleitung aller physikalischen, grammatischen, masoretischen, philosophischen, lehrergeschichtlichen Wissenschaften aus vorangegangenen Literaturen, in didaktischen Versen abzuhandeln, ist etwas so Abnormes, daß es uns nicht wundern kann, wenn der Eine die Form anziehend ⁹⁸⁶, der Andere sie höchst originell und in einem höchst blühenden Style gehalten ⁹⁸⁷ und ein Dritter endlich im höchsten Grade geschmacklos für die Zeit, in welcher die jüdische Dichtung die schönsten Blüten trieb, finden konnte ⁹⁸⁸. Die Form darf aber nur nach dem Maaßstabe der Entstehungszeit beurtheilt werden. Sehen wir von der Form ganz ab, so müssen wir mit Jost sagen, daß dieses „Buch der Wage“ „ein unschätzbares Denkmal ist, reich an Inhalt und zugleich voll wichtiger Erinnerungen an Werke, welche der Strom der Zeit hinweggeschwemmt hat“ ⁹⁸⁹. Die Behandlung aller Gebote der Schrift nach ihrer grammatischen, gegen-traditionellen Auffassung, die Einflechtung der Religionsphilosophie und die Bekämpfung der Irrlehren der aristotelischen Philosophen und aller bekannten Religionen, namentlich die durchgreifende Bestreitung des Rabbinismus, die Heranziehung der Naturgeschichte und der Naturkunde, um die Wunder der Schöpfung darzustellen, — ein Gebiet, worin er weit über seine Genossen hervorragt —, die tüchtige, philosophische Bildung, welche sich durch das Ganze zieht, die Kenntniß der griechischen Schulformen, welche man wahrnimmt — überhaupt das Zusammenfassen aller Studien der Karäer, der bessern Forschungen der Rabbaniten und der Entwicklungen der islamitischen Schulen, alles das war Mittelpunkt und Ziel seines Werkes ⁹⁹⁰.

71. Es erübrigt uns nur noch, darauf hinzuweisen, daß er

er keines geringen Theiles des rabbanitischen Schriftthums gedenkt, wodurch er dem geschichtlichen Forscher zuweilen eine sonst versiegte Quelle eröffnet, daß er alte karäische Lehrer und Werke erwähnt, von denen sich sonst gar keine oder nur geringe Spuren erhalten haben. Die beiden Talmude und die Midrasch-Schriften sind ihm ebenso wie den ältern Karäern bekannt und in seiner Polemik gegen die Rabbaniten benutzt er dieselben als Kustammer, woher er die Waffen holt. Der Kampf gegen die rabbanitischen Lehren, gegen die antikaräische Religionsphilosophie war bekanntlich sein Hauptziel und Streben, und das kabbalistische oder mystische Schriftthum, welches bei den Rabbaniten circularte, wie „das Buch der Schöpfung von R. Ismael“, „das Buch der Hallen“, „das Buch der Geheimnisse“ u. a. m. boten ihm nur zu leicht, wie früher dem Ben-Zerachim, eine Handhabe zu Angriffen und Verhöhnungen der Gegner. Er erwähnt ferner die Aschärot oder Zusammenstellung der Gebote in gereimten neuhebräischen Versen von dem rabbanitischen Schulhaupte Pinchas zu Tiberias (um 600), den er nach der unkritischen Weise seiner Zeit Pinchas ben Ja'ir nennt und so mit einem Tannaiten dieses Namens identificirt⁶⁰¹. Er hatte noch eine lebendige Erkenntniß von den zwei Systemen der hebräischen Vocal- und Accentlehre, der palästinischen und babylonischen und von der doppelten Masora⁶⁰². Nach seinem Principe, daß die grammatische Erkenntniß als das Fundament der Schriftauslegung zu betrachten sei, spricht er über Jehuda Ibn Koriisch, den er natürlich als Karäer angesehen, über sein Verhältniß zu dem fabelhaften Touristen Eldad ha-Dani⁶⁰³, über den großen Masoreten Ben Ascher⁶⁰⁴, wie er überhaupt auf dem Gebiete der hebräischen Sprachforschung der aufgetretenen Personen gedenkt, zunächst der Karäer, und von den Rabbaniten des Jehuda Ibn Chajjag, des Abulwalid Merwan Ibn Ganach und des Abraham Ibn Ezra, seines jüngern Zeitgenossen⁶⁰⁵. Er schrieb selbst ein Buch über die Homonymen, d. h. Zusammenstellung vieler hebräischer Wörterpaare (Sugin), welche ganz gleich lauten und verschiedene Bedeutungen haben; dieses Buch nannte Hadasch Eser Tren bi-Tren⁶⁰⁶. Schon Ben Ascher schrieb, wie er selbst mittheilt, eine solche Homonymik über 80 Wörterpaare und

Hadassi's Buch scheint nur eine Erweiterung gewesen zu sein. In Bezug auf jüdische Geschichte waren seine Quellen freilich sehr dürftig und trübe. Die fabelhaften Erzählungen des Eldad ha-Dani, den er für einen Karäer angesehen⁶⁹⁷, das Werk des Jostippon oder Josef ben Gorjon und das Werk eines gewissen Jakob Gar-giran, erinnernd an die Fabeln des jüngern Plinius in seiner Naturgeschichte, waren seine Quellen, wie überhaupt in jenen Zeiten für die Geschichte kein Verstandniß vorhanden war. Bei der Beschreibung der jüdischen Sekten und ihrer Lehrer, sei es der aus dem Karäerthum oder der aus dem Rabbinismus hervorgegangenen, benutzte er das nun verloren gegangene Kitāb el-Milāl von Dāwūd el-Mukammes, aus welchem übrigens auch arabische Schriftsteller geschöpft haben mögen⁶⁹⁸. Aber gerade in diesen Nummern ist der Text des Eschcol sehr verderbt und lückenhaft und bald in den Namen bald in der Vorführung ihrer Lehren und Gebräuche so mangelhaft, daß oft zu Textberichtigungen geschritten werden muß⁶⁹⁹. Von den karäischen Vorgängern citirt er Genai (ben) Baruch (730)⁷⁰⁰, die Geschichte des Anan sowie seiner Genossen und Lehrer⁷⁰¹, den Dawid ha-Nasi⁷⁰², Benjamin Nahawendi⁷⁰³, den Grammatiker und Dichter Meborach ben Natan⁷⁰⁴, den Ahron ben Jeschu'a⁷⁰⁵. In dem 256. Alphabet gedenkt er neben Anan, den er Erilarch und Fürsten Israels nennt, noch des Daniel ben Moise el-Kamasi, Benjamin el-Nahawendi, Jese ben 'Ali ha-Lewi, Jehuda ben 'Alan ha-Lhabarani, Saḥl ben Mazliach, genannt Abu'l Sari ha-Rohen⁷⁰⁶; in dem 258. Alphabet gedenkt er des Josef ha-Noeh (el-Bazir), des Josef el-Kirkisani, des Nasi Joschija, des Jeschu'a ben Abraham u. A.⁷⁰⁷. Von den citirten zahlreichen Werken sind viele seitdem entweder ganz verschwunden oder werden voraussichtlich noch aufgefunden werden⁷⁰⁸. In Bezug auf die astronomische Wissenschaft und die Kalenderkunde, die in die Differenzpunkte zwischen Rabbaniten und Karäern eingreifen, erwähnt er des dem R. Ismael zugeschriebenen Werkes über die Schöpfungsgeschichte⁷⁰⁹, der Barajta des Samuel⁷¹⁰ und des Werkes von Sabbatai Donolo⁷¹¹. Ueber die Einführung des jüdischen

Kalenders durch Jsaak Nappacha theilt er dieselbe fremdartige Nachricht mit, wie sie durch die ganze Geschichte des Karäerthums geht⁷¹² und fügt noch die besondere Mittheilung hinzu, daß ein gewisser R. Chajja ihm dabei Hilfe geleistet habe⁷¹³. Von noch größerem Interesse sind Habassi's speciell karäische Ansichten. Wie wir oben von dem Karäerthum überhaupt gesehen, so behauptet auch Habassi, welcher diese Genossenschaft theoretisch repräsentirt, daß die Vokalzeichen wie die Schrift selbst auf Heiligkeit Anspruch machen dürfen⁷¹⁴, was bereits oben mitgetheilt ist. Die Schrift in ihrem dreigetheilten Umfang ist nach Habassi Torah zu nennen und für göttliche Offenbarung zu halten⁷¹⁵. Die prophetischen und hagiographischen Bücher können als Normen zur Deutung der Gesetze dienen⁷¹⁶. Das Miklud, d. h. die Vokal- und Accentzeichen, welches den Ton und die Aussprache des Hebräischen angeht, ist sinaitisch, d. h. offenbart, und die Gesezrollen in der Synagoge sind daher nur mit Vokal- und Accentzeichen versehen zu gebrauchen⁷¹⁷. Diese mit Entstehung des Karäerthums (760) entstandene Anschauung über die Vokal- und Accentzeichen weist darauf hin, daß solche lange vor dem Karäerthum eingeführt waren, daß sie nicht von strengen Rabbaniten ausgegangen sind, da sie die Karäer sonst nicht angenommen hätten und daß Acha und Mocha, die sie erfunden oder eingeführt haben, von den Karäern wahrscheinlich als zu den Ibrigen gehörig angesehen wurden. Habassi behauptet ferner, daß anstatt der Uebersetzung das grammatische Verständniß der Schrift die Grundbedingung sei und die erste Norm der Auslegung und das Studium der Grammatik daher eine religiöse Pflicht⁷¹⁸. Bei Bestreitung der rabbanitischen Lehren, die in dem Fassumiten Saadja verkörpert sind, benutzt er zum großen Theile die Argumente von Ben-Zerachim, Sahl, Ben-Maschi'h, Jefet u. A., obgleich er auch eigene Ansichten und Argumente hat. Ueber die 13 Auslegungs-Regeln spricht er sich nicht klar aus⁷¹⁹; er berichtet über das Schwanken der Karäer zwischen Sahl und Sa'id ben Jefet in Bezug auf die Gesezesnormen⁷²⁰. Das ist das Wesentlichste, was über den Inhalt dieses großen Werkes zu sagen ist. In der Philosophie, citirt von Abiron ben Elizza in 'Ej Chajjim⁷²¹, war 'er 'nur 'das Echo seiner Vor-

gänger, ebenso in der hebräischen Grammatik, über welche er eine Anzahl Regeln zusammengestellt hat⁷²², ohne jedoch ein besonderes Werk geschrieben zu haben. Was das Karäerthum seit 400 Jahren in allen Wissensgebieten geschaffen, was seine Männer in ihrer Geistesarbeit gefördert haben, das haßt aus seinem „Buche der Wage“ wider. Er wiederholt die alten Lehren und verehrt die alten Lehrer, um das alte Werk der Nachwelt treu zu übergeben; er scheint mit dem Dichter zu sagen: „Wie viele auch schon heimgegangen — ihr großes, schönes Werk besteht! An ihren Lehren laßt uns hängen, auf daß dies Werk nie untergeht.“

72. Es erübrigt nur noch, Einiges über die gedruckte Ausgabe und über die vorhandenen drei Handschriften dieses Werkes zu sagen. Gedruckt ist das Werk unter dem Titel Eschkol ha-Kofer oder Sefer ha-Beles, erschienen zu Koslow, 1836, in Folio, mit einem summarischen Inhalt, genannt Nachal Eschkol; es ist von Kaleb Efendipulo erst mit der Mitte des 19. Alfabets angefangen, weil sein Exemplar defect war. In dieser gedruckten, oft fehler- und lückenhaften Ausgabe fehlen die Alfabete 99 und 100, welche das Christenthum behandeln und außerdem noch mehre Stücke⁷²³. Die Leydener Handschrift, geschrieben den 29. October 1482 von Sabbatai ben Elija ben Israël de Proto⁷²⁴, umfaßt 415 Quartblätter und war das handschriftliche Exemplar, dessen sich wohl Efendipulo bediente, da hier die ersten 20 Alfabete fehlen⁷²⁵. Eine zweite Handschrift besitzt die kaiserliche Bibliothek zu Wien⁷²⁶, geschrieben zu Luzl 1740—41 von dem als Schriftsteller bekannten Simcha Isaaß ben Mose Luzli⁷²⁷, der auch Efendipulo's Nachal Eschkol ergänzt hat. Eine dritte Handschrift besaß die Michael'sche Bibliothek⁷²⁸, geschrieben c. 1490 zu Konstantinopel, zuerst verkauft 1556 und 360 Folioblätter umfassend. Der summarische Inhalt (Nachal Eschkol) von Kaleb Efendipulo, geschrieben 1523, umfaßt 32 Folioblätter. —

Hiermit schließt der vierte Abschnitt und der Schwerpunkt der schriftstellerischen Thätigkeit der Karäer ist nicht mehr in den Ostländern (Irak, Persien u. s. w.) und in Palästina oder

Aegypten, sondern in dem byzantinischen Reiche, nachmals in der Türkei, in der Krim und in der karäischen Diaspora in Bolyhynien u. s. w. Die Diaspora der Karäer-Gemeinden, die durch die Kreuzzüge herbeigeführten traurigen Schicksale derselben, namentlich aber die Ueberlegenheit der rabbanitischen Kultur hatten dem Kampfe, wie er bis Hadassî geführt wurde, ein Ende gemacht und der Streit wurde von nun an eine wissenschaftliche Racheiferung.

Fünfter Abschnitt.

Die Maimoniden'schen Zeiten. Von Jehuda Hadassi
bis Ahron ben Elizza.

Das Charakteristische dieses Zeitabschnittes. Einstellung der Polemik. Einfluss der Rabbaniten (Ibn Esra, Maimon, Nachman). Beschäftigung mit der rabban. Literatur. Chanoch Zayporta. Elizza Misrahi. Arab. Comitino. Kapsali. Versuche zur Vereinigung. Farhi (1313). Schemarja Ikriti. Zur Geschichte des Karäerthums dieser Zeit. Karäische Aerzte der maim. Zeit. Abu'l Bajän. Abu'l Barakät. El-Fädhil Sabid. Verehrung der früheren Heroen. Die anonymen Schriften der Karäer in dieser Zeit. Arab. Glossen zur Schrift. Das anon. Buch Chilla' und Charakteristik desselben. Elizza b. Abr. b. Jeh. Tschbi. Komposition des Chilla'. Eine Dekade anonymer Schriften. Ein anon. Sefer Mizwot. Ein anderes Buch dieser Art. Buch der 10 Glaubensartikel. Ein Buch der Kalenderberechnung und der Chronologie. Sefer ha-Mor, eine Religionsphilosophie. Fragen und Antworten über die Gottes-Einheit (Sefer ha-Jichud). Das Buch der Beweise für die Gotteseinheit. Tikkun ha-Keraim. Sprachwissenschaftliche Schriften. Kitab el-Dikhal il-Kimch. Kitab el-Zggaron. Kitab Jasma Dardaki. Makre Dardaki. Das Chasanaja oder Hymnarium. Die rel. Poesien. Die nicht-anonymen Schriftsteller. Ahron ben Josef aus Sulchat, dann in Konstantinopel. Leben und Charakteristik desselben. Der karäische Ibn Esra und Nachman. Sein Pentateuch-Kommentar und die Ausleger desselben. Seine Kommentare zu den übrigen Büchern der Schrift und die Erklärer. Sprachliche Architektur derselben. Sein Hymnarium. Seine Religionsphilosophie. Seine Gesetzeslehre und Exegese. Der Lehrer Fädhil in Kahira. Seine Zusammenstellung der Ritualgesetze. Selu Siddur. Formulare für schriftl. Akte. Sein Buch unbekannten Inhalts. Sein Komm. über das Lied ha-Asinu. Isra'el ben Samuel ha-Dajjan, genannt el-Maghrebi. Seine schriftstellerische Thätigkeit. Elizza ha-Dajjan in Kahira. Seine Schriften. Jeset ben Dawid Ibn Jaghir. Leben und

Charakteristik desselben. Seine schriftstellerische Thätigkeit. Die drei Lehrer Ahron ben Elija's. Jehuda, Rose und Josef in Rahira. Der Rabbanite Schemarja Egripont. Sein Sendschreiben zur Versöhnung zwischen Karäern und Rabbaniten. Ahron ben Elija aus Rahira, in Nikomedien und Konstantinopel lebend. Sein Leben und seine umfangreichen Studien. Der karäische Maimuni. Seine Religionsphilosophie *Ez Chajjim. Das Verhältniß von Ahron's Religionsphilosophie zum Moreh Raimuni's Verhältniß zu den Systemen der älteren Mutakallimän. Sein Komofanon, genannt Gan Eden. Sein Pentateuch-Kommentar, gen. Keter Lora. Einzelne Abhandlungen von ihm. Rückblick auf diese Periode.

1150 — 1375.

1. Wie die früheren Zeitabschnitte in der Entwicklung der karäisch-religiösen und literarischen Kultur, so hat auch der hier zu behandelnde Zeitabschnitt seine bedeutsame Signatur. Die selbstbewußte, schöpferische Kraft war ermattet, weil ihr allmählig der belebende Hauch von Außen her entschwunden und der Kreis der Gedankenarbeit immer enger geworden war, während in das rabbanitische Judenthum die Wissenschaften der Araber und zum Theil auch die bessern Elemente des christlichen Mittelalters freien Einzug halten konnten. Diese Erscheinung im Karäerthum von 1150—1375, obwohl mehr einer Negation oder Verkommenheit gleich, gab doch diesem Zeitabschnitte ein würdiges Kennzeichen, welches seine Geisteserzeugnisse häufig lesenswerther macht. Diese Signatur besteht 1. in der Einstellung des heftigen und unwürdigen Kampfes gegen die Tradition und ihre Träger, indem, wenn ein Kampf dennoch geführt wurde, derselbe in wissenschaftlicher Würdigung der Gegner stattfand. Die zwei größten karäischen Schriftsteller dieser Zeit, Ahron ben Josef und Ahron ben Elija, sehen auf die rabbanitischen Meister mit Ehrerbietung hin und wenn sie ihre dogmatisch-philosophischen Deduktionen, ihre exegetischen Ermittlungen widerlegen, so geschieht es entweder in schonender, würdiger Weise oder indem der Name des zu bestreitenden verschwiegen und durch „Einer sagt“ ersetzt wird, um nicht zu verletzen. 2. Angezogen von den Fortschritten der Rabbaniten in den Ibn Esra'schen, Maimuni'schen und

Nachmani'schen Zeiten, d. h. in dem Zeitraum von 1150 — 1375, gaben sich die gelehrten Karäer ganz dem Einflusse der großen Rabbaniten hin. Die Heroen Abraham Ibn Esra (geb. 1089 und gest. 1167), Mose Maimoni (geb. 1135 und gest. 1204) und Mose Nachmani (geb. 1195 und gest. 1270) standen als Repräsentanten der literarischen Kultur des Judenthums so groß und unerreichbar da, so bewältigend und alles Gegnerische bezwingend, daß die Karäer staunend und bewundernd auf sie hinblickten. Der Kommentar Ibn Esra's zum Fünfbuche, wie die tief-sinnige im neuplatonischen Geiste verfaßte Pentateuch-Auslegung Nachmani's, reizten Ahron ben Josef in seinem Pentateuch-Kommentar, der Mibchar (Auswahl) benannt ist, ein Ibn Esra und Nachmani zugleich zu sein. Der „Lehrer der Verirrten (More Neboschim)“ Maimonid's wurde auch den Karäern das Ideal einer jüdischen Religionsphilosophie, wie wir weiterhin von karäischen anonymen Schriftstellern dieser Zeit erfahren, und Ahron ben Elija wurde dadurch angeregt, einen karäischen „More“ unter dem Namen 'Ez Chajjim (Baum des Lebens) zu schreiben. 3. Die Beschäftigung mit der vorzüglicheren rabbanitischen Literatur, das Besuchen der rabbanitischen Hörsäle verringerten die gegenseitige Abneigung, verlöschten allmählig den Haß und untergruben die seit fast einem halben Jahrtausend bestandene Scheidewand.

2. Die Karäer gestehen offen ein, daß sie zu den Füßen der Rabbaniten gesessen, um von ihnen in den Schriften der Talmude, der Decisoren und namentlich in der Schrift-Exegese unterrichtet zu werden, wie andererseits berühmte rabbanitische Lehrer erzählen, daß sie bereitwillig und gern die wißbegierigen Karäer unterrichteten. Der Karäer Sabbatai ben Elija de Proto¹, der Schriftsteller und Abschreiber von Hadassi's Echlol um 1482², findet sogar schon dieses Zusammenlernen, dieses Studium der rabbanitischen Werke, dieses Anhören ihrer Auslegungen nachtheilig für das Karäerthum, indem es Viele zum Rabbinismus hinleitet oder mindestens den Zweifel am Karäerthum anregt³. Der Rabbiner zu Konstantinopel, Elija Misrahi um 1500, sagt in seiner Decision über die Karäer⁴: „So erzählte mir Marbechai Comtino f. A., daß sein Lehrer, der Scheich Chanoch Saporta, welcher zu den Be-

rühmtheiten und Edelsten Cataloniens gehört hat, die Karäer in Allem unterrichtete, was sie nur zu lernen wünschten, sei es im Talmud oder in den Schriften der Decisoren, in der Auslegung der Schrift oder in externen Wissenschaften⁶. Wie der aus Catalonien in Konstantinopel eingewanderte Chanoch Zaporta, ebenso haben Elieser Kapsali in Griechenland und Misrahi's Lehrer Elija ha-Lewi aus Deutschland karäische Jünger im mündlichen Geseß unterrichtet, sobald sie es auf sich genommen, die Festtage des jüdischen Kalenders nicht zu entweihen und in Rede und Schrift sich der Schmähungen gegen lebende oder verstorbene Rabbaniten enthalten zu wollen⁷. Obgleich Mose Kapsali (geb. c. 1420, gest. c. 1495), der Oberrabbiner sämmtlicher türkischer Gemeinden, nicht für diese Versöhnlichkeit war, so blieb es doch alter Brauch⁸. Estori Farhi (1313), der sonst sehr orthodox war, hält die Karäer zwar für Ausläufer der Saduläer, aber doch für solche, die dem talmudischen Judenthume sich zuneigen, in Ehesachen übermäßige Erschwerungen eingeführt und Vieles von den Muhammedanern abgelernt haben; da sie nur in Irrthümern befangen sind, so hätten die Rabbaniten sie nicht zu verstoßen⁹. Mardechai Comtino, der Mathematiker und Astronom zu Adrianopel 1460—1500, war Lehrer der zwei Karäer Elija Baschiatschi und Josef Nachizi und spricht sich über die Karäer in lobender Weise aus, indem er sie für einsichtig, wißbegierig, aufrichtig und fromm hält¹⁰. Dieser versöhnliche Sinn zwischen den zwei Religionsparteien, die sich mehr als ein halbes Jahrtausend bitter gehaßt haben, veranlaßte die Rabbaniten, welche an Einfluß und Wissen überlegen waren, nach Vereinigung mit den Getrennten zu streben oder vielmehr die Karäer zum talmudischen Judenthum herüber zu ziehen. Schemarja Jkriti, Rabbiner in Negroponte (1290—1320) und Philosoph wie Eregot, wollte eine Vereinigung der beiden Religionsparteien herbeiführen, indem er den Karäern ihr Unrecht, die Tradition ganz zu verwerfen und den Rabbaniten ihr Unrecht, den Talmud der Bibel vorzuziehen, vorhielt¹¹. „Nur die Unkenntniß des Talmud,“ meint Schemarja, „konnte die Schriftgläubigen veranlassen, lediglich der Schrift anzuhängen und dadurch hat sich ihr Verständniß der Tora so gemindert, daß sie das Er-

habene und Große in derselben nicht begreifen. Sie lesen die Schrift ohne Verständniß. Der eine Theil der Karäer begnügt sich mit dem oberflächlichen Studium der Tora, der andere sucht Allegorien und Geheimnisse in derselben, die nicht im Entferntesten darin liegen, und noch ein anderer Theil der Karäer wendet sich völlig den fremden Wissenschaften, den physikalischen, mathematischen und metaphysischen zu und läßt die Tora ganz beiseite“¹¹. Freilich ist es weder dem Schemarja noch andern byzantinischen Rabbaniten gelungen, eine solche Vereinigung zu Stande zu bringen, weil bald die nöthige Thatkraft, bald der wahre Geist der Wissenschaft und die richtige Anschauung von dem Talmud gefehlt hat. Aber soviel ist doch aus den mannigfachen Versuchen zu erkennen, daß das Karäerthum seine frühere Begeisterung, seine stolze Selbstständigkeit in diesem Zeitraume eingebüßt hat und vom Rabbinismus, der es überflügelt hat, in's Schlepptau genommen wurde. Daher kam es, daß hin und wieder einzelne Karäer in Palästina oder Aegypten sich den Traditionsgläubigen angeschlossen haben. Durch die Bemühung eines Urenkels Maimuni's um 1313, eines Abraham Maimuni II., kam es dahin, daß eine ganze karäische Gemeinde in Aegypten sich an einem Tage dem talmudischen Judenthume zuwandte¹². Viele Andere verschwanden in dem herrschenden Islam. Schon der zum Islam übergetretene Abu Nasr Samuel ben Jachja ben 'Abbas, der eine Widerlegung des Rufari und eine Schmähschrift gegen die Juden geschrieben hat, berichtet ausdrücklich, daß der Islam im ganzen Orient viele Karäer an sich gezogen und daß fort und fort Viele in demselben untergehen¹³. In den Zeiten Maimuni's und seines Sohnes Ibrahim hatten sich viele Karäer bereits andern Studien zugewandt, namentlich dem der Medicin und unter damaligen Arabern und Juden wurden vielfach gelehrte Karäer genannt. Als berühmte Aerzte aus der karäischen Genossenschaft gedenkt ihrer mit großem Lobe Ibn AbiDseibia. So führt er einen Abu'l-Bajan ben el-Mudawwar, genannt el-Sadib, an, welcher als Arzt unter dem letzten ägyptischen Khalifen und später unter Saladin berühmt war und in einem Alter von 83 Jahren 580 der Hira gestorben ist. Ebenso gedenkt er des berühmten Arztes Abu-el-

Barakāt ben Schaata und seines Sohnes Sa'ib el-Danla Abu'l Fagr. Als seinen Freund und Kollegen führt Ibn Abi Osseib'a mit dem ganzen Titel einen berühmten Arzt aus der karäischen Genossenschaft an: el-Scheich el-Chakim el-Fahh el-Sabid el-Din Abu'l Fahh el-Duwāb ben Abu'l-Bajān Suleiman ben Abi el-Farāğ Israēl ben Abi el-Theib Suleiman Ibn Mubārth Israēli Raca. Außer denjenigen, welche ausdrücklich als Karäer bezeichnet werden, mögen noch bei ihm andere als Juden schlechtweg aufgeführt sein¹⁴. —

3. Weitere Eigenthümlichkeit der Karier dieser Zeiten war der Eklekticismus, dem sich selbst die Besseren in Ermangelung eines selbstständigen schöpferischen Geistes hingegeben haben. Die Karäer sahen auf ihre früheren Heroen der Genossenschaft und auf ihre schriftstellerischen Leistungen mit Bewunderung hin und hielten sie für unerreichbar. Sie begnügten sich daher, aus den Werken der Altvordern eine Auswahl für ihre Zeit zu treffen. In der Religionsphilosophie wie in der Exegese, in der Gesetzesforschung wie in den praktischen Disciplinen der Theologie ging noch immer der alte Geist um. Aber neben dem Eklekticismus aus dem Geistesnacht der karäischen Vergangenheit hatte die Auswahl aus den Schriften der Rabbaniten schon einen gleichen Rang erhalten. Neben den Karäern Ibn el-Dawendi, Geschn'a, Josef el-Bazir, Jehuda Hadassi, Jefet, Lewi ben Jefet, Menachem Ghizni werden in der philosophischen Speculation auch die Rabbaniten Ibn 'Efra, Maimoni, Samuel Ibn Tabōn, Rachmani, Schemarja Egozonti aufgeführt und durch Vermittelung der rabbanitischen Schriften erst Sokrates, Abu-Nasr el-Farabi (st. 950), Ibn Roschd aus Cordova (st. 1198), die Seele der aristotelischen Scholastik, Alexander von Aphrodisias, Platon, Aristoteles, Ibn Sina (st. 1036), der Astronom Ptolemaeos, Claudius Galenus von Pergamum (st. 201), Themistius u. A. In der Exegese, soweit die sprachliche Erforschung des heiligen Textes zur Geltung gebracht werden soll, werden Ibn Ganach, Ibn Chajjag, Abonim (Dunafsch) und Ibn 'Efra vorzüglich herangezogen und in der religiösen Poësie ihres Rituals werden die Lieder von Ibn

Gebirol, Jehuda ha-Levi und Ibn Ezra unbedenklich aufgenommen. Der karäische Rigorismus in seiner Ausschließlichkeit und Absonderung verlor durch den Mangel an eigener Produktionskraft seine Strenge und mit der Strenge verschwand auch der Fanatismus. Bis auf wenige Ausnahmen, namentlich die zwei Ahron dieses Zeitabschnittes, war die karäische Geistesethätigkeit ganz und gar ein Rekapituliren aus früheren Schriften, ein Ordnen und Festsetzen der sonst noch schwankenden Institutionen, das nach den Mustern rabbanitischer Vorgänger versucht wurde und bei dieser Gelegenheit zuweilen die Härten der karäischen Gesetzesbestimmungen milderte. Auch im Leben zeigte sich ein milderes Verhältniß. Die Rabbaniten übten keinen feindseligen Akt mehr gegen die Karäer aus; die Karäerverfolgung im byzantinischen Reiche zur Zeit Hadassi's¹⁶ ging von dem Christenthum aus. Wenn die Karäer am Hofe des ägyptischen Sultans durch den Einfluß Maimoni's aus ihrer günstigen Stellung gedrängt oder für das Rabbanitenthum gewonnen wurden¹⁶, wenn dieser Gelehrte von Fastat darauf drang, daß die karäischen Bräuche, die bei den rabbanitischen Gemeinden Aegyptens schon seit früherer Zeit eingebracht waren, verschwinden sollten¹⁷, so war das kein Zwang, sondern nur Folge des erstarkten Rabbinismus. Wir wissen vielmehr, daß Maimoni auf eine Anfrage in Betreff des Verhaltens der Rabbaniten gegen Karäer die Entscheidung gegeben hat, daß man den Karäern mit Achtung und Freundlichkeit zu begegnen habe, und daß sie friedfertig und bescheiden behandelt werden sollen. Er empfiehlt den Umgang mit ihnen, er fordert auf, ihre Trauernden zu trösten und ihre Leichen zu bestatten, sie zu unterrichten, wenn sie Belehrung verlangen; nur habe man sich von ihren Festtagen, die sie abweichend von den Juden feiern, fern zu halten und überhaupt darauf zu sehen, daß sie die Tradition und ihre Bekenner nicht schmähen, daß sie den Rabbaniten mit Verträglichkeit entgegenkommen¹⁸.

4. In dem Zeitabschnitte des Ekklesiismus und des durchgreifenden Einflusses des rabbanitischen Schriftthums auf die karäische Schriftstellerei (1150 – 1375) treten uns einige Schriften entgegen, welche theils ekklesiisch aus früheren Werken der Genossen-

schaft zusammengetragen sind, theils den Einfluß der rabbanitischen Kulturentwicklung offen bekunden und von den Schriften der Uebersetzer mit Achtung sprechen. Von solchen Schriften sind zunächst zu erwähnen: ein hebr.-arab. Glossar über die schwierigen hebräischen Wörter der Schrift, als fortlaufende Wörtererklärung der heiligen Bücher, gleichsam als lexikalischer Kommentar, der sich noch über gewisse Bücher ganz, über andere in Bruchstücken erhalten hat¹⁹. Dieser lexikalische Kommentar zur Bibel in arabischer Sprache, genannt Targamah el-Fât el-Tora u. fl. el-'Arabi²⁰, bietet zwar treffliche Wörtererklärungen der biblischen Bücher, die noch heute einen Werth behalten und zur Belehrung dienen können, aber der anonyme Verfasser hat nur selten Eigenes und Selbstständiges gegeben. Zum großen Theil hat er das Wörterbuch (Iggeron) des 'Ali ben Suleimân ausgezogen, wie aus den zahlreichen Auszügen von dem Kommentar zu Jesaja, Josua und Richter, welche Pinsker gegeben²¹, zu ersehen ist. Seltener scheint das Wörterbuch von Abu Suleimân Dawud el-Fâsi benutzt zu sein. Der unbekannte Verfasser schrieb dieses Glossar in Palästina c. 1175; er hat nicht bloß die ältern Wörterbücher gekannt, sondern ist in seinem grammatischen System ganz den alten Karäern gefolgt, den Verben fast immer nur zwei Buchstaben als Thema vindicirend u. s. w. Dazu kommt noch, daß er arabisch geschrieben, was damals in Palästina gewöhnlich war und daß das Glossar dem palästinischen Exegeten um 1265, Tandhum ben Josef-Josua in Jerusalem vorgelegen hat, als er sein Kitâb el-Biân oder Buch der Auslegung über die ganze heilige Schrift schrieb, wie ebenfalls aus Pinsker's Beispielen überzeugend zu ersehen ist²². Die Männer der Mišna nennt er die Vorfahren oder die Alten²³, wie schon die Karäer des vorigen Zeitabschnittes, und aus der Mišna-Sprache holte er, wie die arabisch schreibenden Lexikographen vor ihm (Dawid ben Abraham und 'Ali), viele Erläuterungen des Hebräischen, ohne darum Rabbanit zu sein.

5. Von ganz anderer Art, obgleich auch nur eklektisch aus den polemischen Schriften gegen Saabja zusammengetragen, tritt uns im letzten Viertel des 12. Jahrh. zweitens die Schrift eines Ungenannten entgegen, welche den Namen Šillat ha-Kera'im

weha-Rabbanim²⁴, d. h. Trennungspunkte der Karäer und der Rabbaniten führt und nur in ungenauem, theils verderbtem und lüdenhaftem, theils durch spätere Zusätze sehr getrühtem Texte sich erhalten hat und uns gedruckt vorliegt²⁵. Das Schilal ist eine zwar nicht logisch geordnete, doch ausführliche Darstellung des Karäerthums in seinen Unterscheidungslehren vom Rabbanismus, und wie der Verfasser glaubt, in seiner Entwicklung aus der alten, tausend Jahre vor Anan schon aufgestauchten Gegnerschaft wider die angeblichen Ueberlieferungen der Schriftgelehrten, mit Bezug auf die Widerlegungen der Rabbaniten seit Saadja und mit Benutzung alter geschichtlicher Erzählungen über Anan. Bevor wir jedoch eine summarische Uebersicht des polemischen und apologetischen Inhalts geben und danach das Maass des Werthes der Schrift bestimmen, haben wir vorerst über die seltsame, bis zu seinem Anfange mit De'u Mora unzusammenhängende Composition, über die muthmaasslichen benutzten Schriften, über die Veranlassung der Schrift und ihren späteren Schreiber das Nöthige zu sagen. Der eigentliche Verfasser, der nach Luzli²⁶ zu den alten Lehrern gehört hat, ist völlig unbekannt und nur der Abschreiber Elija ben Abraham ben Jehuda Tischbi ben Abraham in Konstantinopel um 1470, der fälschlich für den Autor gehalten wurde²⁷, hat sich akrostichisch in einem Einleitungsgebichte gezeichnet, welches Etten Zedel Azma mi-Sapper beginnt und schließt. Es war häufiger Brauch bei den karäischen Kopisten, die oft auch Gelehrte waren, den von ihnen abgeschriebenen Werken kleine Einleitungen, Vorreden oder einleitende Gedichte voranzuschicken und die Gedichte geben zuweilen akrostichisch die Namen der Schreiber an. Der Schreiber des Schilal leitet dasselbe ebenfalls mit einem Gedichte ein, das in den ersten 15 Reimzeilen akrostichisch den Namen Elija ben Abraham²⁸ giebt und in den letzten 11 Versen Jehuda ben Schabti²⁹, während die dazwischen liegenden Reimzeilen jedes Namensakrostichs entbehren. Nun ist es erwiesen, daß diese Akrosticha zusammengehören³⁰ und daß durch kleine Umsetzungen, welche theils der Inhalt, theils der Reim erfordert³¹, wir den Namen des Schreibers Elija ben Abraham ben Jehuda Tischbi³² erhalten, der, wie anderweitig bekannt ist,

hin, deren schweren Druck er beklagt⁴³. In diesem Reiche war, wie wir aus Benjamin von Tudela's Reise-Bericht (der 1165—1173 auf seinen Wanderungen begriffen) erfahren, nur in Konstantinopel eine Gemeinde von 500 Genossen neben einer großen Rabbaniten-Gemeinde, getrennt durch eine Mauer. Der Abfassungsort konnte daher nur Konstantinopel sein. Ebenso weist die harte Sprachform des Neuhebräischen auf das byzantinische Reich hin. Auch über die Zeit, wann der Verfasser gelebt hat, erhalten wir einen indirekten Hinweis. Denn in seiner Ueberlieferungskette geht er über Jehuda Hadassi und seine Zeitgenossen nicht hinaus und weder der Verfasser des Ribchar, noch Jeket Ibn Zaghir u. A. kommen darin vor; dann gedenkt er der vier Parteien, die zu seiner Zeit noch existirten, nämlich Rabbaniten, Karäer, Tiflisiten und Mesowiten⁴⁴, worin er mit Hadassi⁴⁵ übereinstimmt, während wir aus späterer Zeit von dem Fortbestand der Mesowiten und Tiflisiten nichts erfahren.

6. Was den Inhalt des Chilla anlangt, so giebt er in nicht logischer Weise eine Vertheidigung des Karäerthums, indem er die Ansicht durchführt, daß es nicht durch eine neue Sektenbildung entstanden, sondern der fromme Rest ist, der von Anbeginn an allen Strömungen gegen das Gesetz widerstanden hat. Schon bei der Theilung des Reiches durch Jerobe'am, sagt der Verfasser, wurden die Gebote der Tora, die Wege der Religion befolgt. In Bezug auf den Sender, den Abgesandten, auf die Sendung und auf das Bethaus, trat eine Verschiedenheit ein, d. h. in Bezug auf Gott, für welchen die Gözen, in Bezug auf Mose, für welchen die falschen Propheten, in Bezug auf die Tora-Gebote, wofür heidnische Gebräuche und in Bezug auf das Heiligthum, wofür die Bamot zu Bet-El und Dan eingeführt wurden. Ein kleiner Rest der Treuen unter den 10 Stämmen folgte nicht dem Zuge der Verfälschung, trennte sich von den götzendienerischen Brüdern und wanderte weit weg über die Ströme Aethiopiens und Meroë's hinaus. Im heiligen Lande blieb von diesen Frommen ein treuer Rest in Jerusalem und auch dieser mußte sodann nach Babylon ins Exil wandern. Mit den Edelsten des Volkes wanderten diese Frommen aus Babylon heim, hielten sich an Daniel, Esra, Nehemia, Seru-

babel und die letzten Propheten und man symbolisirte sie als die „edlen Feigenbäume“ im Garten Gottes. Während der Dauer des zweiten Tempels, als der Wahn einer vermeintlichen Ueberlieferung das Volk erfaßte, widerstand die fromme Schaar dieser Thorheit, trennte sich von heuchlerischen Schriftgelehrten und von der blinden Volksmenge und wollte von der neuen Tora nichts wissen. Das mündliche Gesetz oder die Ueberlieferung hatte von Anfang an starken Widerspruch gefunden. Die Sadukäer, Boethäer und Samaritaner traten dieser Annahme der Schriftgelehrten in verschiedenen Weisen entgegen. In Folge der religiösen Verlehrtheit erfolgte die Zerstörung des zweiten Tempels durch EDOM (Römer); wiederum wanderte die treue Schaar aus, ließ sich in Babylon und in anderen Ländern des Ostens nieder und bildete allenthalben der großen Masse gegenüber nur die Minderzahl. Ganz Israel gehorchte den Parteilichen Auslegern des Gesetzes, den Trägern der Traditionen, und statt Gläubige der Schrift wurden die jüdischen Gemeinden nur Rabbaniten. Der treue Rest Schriftgläubiger mußte sich still und stumm verhalten, mußte den Namen Sadukäer über sich ergehen lassen, obgleich diese Benennung nur theilweise stimmte, und endlich glaubten die rabbanitischen Gegner uns zu schmähen, wenn sie uns Karäer nannten, weil wir nur das Gesetz und nicht die neue Tora befolgten. Die Rabbaniten erzählen selbst von dem Abfalle in der Zeit der syrisch-griechischen Herrschaft, von den Gräueln in den letzten Hasmonäerzeiten, vom Auftreten des Jaddai und Boëtos, von den Streitigkeiten der Hillel'schen und Schammai'schen Schulen und von der Fortpflanzung des Streites bis zum Abschlusse des Talmuds durch Asche und Rabina. Allein trotz dieser offenbaren Unsicherheit der Ueberlieferungen war die Masse verblendet genug, das mündliche Gesetz, eigenmächtig als zweite Tora niedergeschrieben, dem offenbarten Gesetze vorzuziehen. Der beständige Kampf der Traditionalen untereinander, die Partei der Schammaiten (רמב"ם), und die der Jerusalemer (רמב"מ) in Bezug auf Tradition führten nur dahin, daß der fromme Rest der Schriftgläubigen um so enger zusammengehalten wurde. Die Rabbaniten sind die wahrhaft Neuen und Späteren und wir sind die Alten. Wir kommen nicht mit neuen Geboten, von denen die Tora nichts

hin, deren schweren Druck er beklagt⁴³. In diesem Reiche war, wie wir aus Benjamin von Tudela's Reise-Bericht (der 1165—1173 auf seinen Wanderungen begriffen) erfahren, nur in Konstantinopel eine Gemeinde von 500 Genossen neben einer großen Rabbaniten-Gemeinde, getrennt durch eine Mauer. Der Abfassungsort konnte daher nur Konstantinopel sein. Ebenso weist die harte Sprachform des Neuhebräischen auf das byzantinische Reich hin. Auch über die Zeit, wann der Verfasser gelebt hat, erhalten wir einen indirekten Hinweis. Denn in seiner Ueberlieferungskette geht er über Jehuda Habassi und seine Zeitgenossen nicht hinaus und weder der Verfasser des Mikhar, noch Jefet Ibn Baghir u. A. kommen darin vor; dann gedenkt er der vier Parteien, die zu seiner Zeit noch existirten, nämlich Rabbaniten, Karäer, Tiflisiten und Meswiten⁴⁴, worin er mit Habassi⁴⁵ übereinstimmt, während wir aus späterer Zeit von dem Fortbestand der Meswiten und Tiflisiten nichts erfahren.

6. Was den Inhalt des Chiklā anlangt, so giebt er in nicht logischer Weise eine Vertheidigung des Karäerthums, indem er die Ansicht durchführt, daß es nicht durch eine neue Sektenbildung entstanden, sondern der fromme Rest ist, der von Anbeginn an allen Strömungen gegen das Gesetz widerstanden hat. Schon bei der Theilung des Reiches durch Jerobe'am, sagt der Verfasser, wurden die Gebote der Tora, die Wege der Religion befolgt. In Bezug auf den Sender, den Abgesandten, auf die Sendung und auf das Bethaus, trat eine Verschiedenheit ein, d. h. in Bezug auf Gott, für welchen die Gözen, in Bezug auf Mose, für welchen die falschen Propheten, in Bezug auf die Tora-Gebote, wofür heidnische Gebräuche und in Bezug auf das Heiligthum, wofür die Bamot zu Bet-El und Dan eingeführt wurden. Ein kleiner Rest der Treuen unter den 10 Stämmen folgte nicht dem Zuge der Verführung, trennte sich von den götzendienerischen Brüdern und wanderte weit weg über die Ströme Aethiopiens und Meroë's hinaus. Im heiligen Lande blieb von diesen Frommen ein treuer Rest in Jerusalem und auch dieser mußte sodann nach Babylon ins Exil wandern. Mit den Edelsten des Volkes wanderten diese Frommen aus Babylon heim, hielten sich an Daniel, Esra, Nehemia, Seru-

babel und die letzten Propheten und man symbolisirte sie als die „edlen Feigenbäume“ im Garten Gottes. Während der Dauer des zweiten Tempels, als der Wahn einer vermeintlichen Ueberlieferung das Volk erfaßte, widerstand die fromme Schaar dieser Thorheit, trennte sich von heuchlerischen Schriftgelehrten und von der blinden Volksmenge und wollte von der neuen Tora nichts wissen. Das mündliche Gesetz oder die Ueberlieferung hatte von Anfang an starken Widerspruch gefunden. Die Saduläer, Boëthäer und Samaritaner traten dieser Annahme der Schriftgelehrten in verschiedenen Weisen entgegen. In Folge der religiösen Verlehrtheit erfolgte die Zerstörung des zweiten Tempels durch Edom (Römer); wiederum wanderte die treue Schaar aus, ließ sich in Babylon und in anderen Ländern des Ostens nieder und bildete allenthalben der großen Masse gegenüber nur die Minderzahl. Ganz Israel gehorchte den Parteiischen Auslegern des Gesetzes, den Trägern der Traditionen, und statt Gläubige der Schrift wurden die jüdischen Gemeinden nur Rabbaniten. Der treue Rest Schriftgläubiger mußte sich still und stumm verhalten, mußte den Namen Saduläer über sich ergehen lassen, obgleich diese Benennung nur theilweise stimmte, und endlich glaubten die rabbanitischen Gegner uns zu schmähen, wenn sie uns Karäer nannten, weil wir nur das Gesetz und nicht die neue Tora befolgten. Die Rabbaniten erzählen selbst von dem Abfalle in der Zeit der syrisch-griechischen Herrschaft, von den Gräueln in den letzten Hasmonäerzeiten, vom Auftreten des Jaddo und Boëthos, von den Streitigkeiten der Hillel'schen und Schammai'schen Schulen und von der Fortpflanzung des Streites bis zum Abschlusse des Talmuds durch Asche und Rabina. Allein trotz dieser offenbaren Unsicherheit der Ueberlieferungen war die Masse verblendet genug, das mündliche Gesetz, eigenmächtig als zweite Tora niedergeschrieben, dem offenbarten Gesetze vorzuziehen. Der beständige Kampf der Traditionalen untereinander, die Partei der Schamaiten (שמאי), und die der Jerusalemer (ירושלמי) in Bezug auf Tradition führten nur dahin, daß der fromme Rest der Schriftgläubigen um so enger zusammengehalten wurde. Die Rabbaniten sind die wahrhaft Neuen und Späteren und wir sind die Alten. Wir kommen nicht mit neuen Geboten, von denen die Tora nichts

weiß, mit einer erfonnenen überlieferten Lehre, wir führen nicht die der Tora fremden astronomischen Kalender-Berechnungen, Verschiebungen, doppelte Neumonds- und Festtage ein⁴⁶, wir haben keine Chanukka-Feier, keine formulirten Pflichtgebete, denn wir sind die Alten und haben nur die Tora. Es ist unbegreiflich, wie die Rabbaniten von der Lauterkeit und Unzweifelhaftigkeit ihrer Ueberlieferung sprechen konnten, da das Jahrhundert hindurch nicht Firrite unmöglich lauter bleiben konnte. Schon in den von den Propheten uns hinterlassenen heiligen Schriften, die wir doch sorgsam gewahrt und behütet haben, sind trotz der Fixirung mannigfache Wechselungen eingetreten. Die Westländer (Palästinenjer) streiten mit den Ostländern (Babyloniern) über die volle oder defecte Schreibung gewisser Wörter, ob dies oder jenes in einem Worte oder in zwei Wörtern zu lesen, mit diesem oder jenem Accent zu schreiben sei; die Masora der Ostländer ist von der der Westländer verschieden, Ben-Ascher ist von Ben-Naftali, Rocha und sein Sohn Moise wieder von beiden verschieden⁴⁷. Wenn dies bei der Schrift vorkommt, wie will man bei nicht geschriebenen sondern überlieferten Galacha's, worüber die Ueberlieferer streiten, von einer Lauterkeit sprechen? Dazu kommt noch die höchst sonderbare und widersinnige Auslegung der Schriftworte⁴⁸ nach dem Grundsatz, daß beide streitenden Parteien, die Hilleliten und Schammaiten, die Worte des lebendigen Gottes sein sollen! Zu diesen Allgemeinheiten über das Karäerthum, zu der Darstellung über Geschichte, Alter und Vorzüglichkeit der karäischen Verwerfung der Ueberlieferung, durch die Einwürfe der Rabbaniten von Saabja bis auf seine Zeit veranlaßt, fügt der Verfasser noch die Vertheidigung Anan's und der einzelnen karäischen Unterscheidungslehren hinzu, und zwar stets mit Bestreitung der Rabbaniten verbunden. In Bezug auf Anan hatte er noch den partiischen Bericht eines Rabbaniten (Saabja) vor sich, wie auch die rabbanitischen Polemiken in Bezug auf dieses Sektenhaupt. In Bezug auf den geschichtlichen Bericht über Anan, den ich oben in deutscher Uebersetzung gegeben⁴⁹, weist er durchgehend die gehässige Färbung, als die Unterschlebung von Mangel an religiösem Sinn, von Hochmuth und Ehrsucht, Eigenkruß, verletzter Eitelkeit, die Herbeiziehung des Islam u. s. w. überzeugend nach.

Vorzüglich gelingt es ihm, das Unlogische in den Angriffen nachzuweisen⁶⁰. Die Einzelheiten dieser Bertheiligung Anan's und seines Verhältnisses zu der talmudischen Genossenschaft kann ich hier ebenso gut übergehen, wie seine Besprechung der einzelnen Unterscheidungslehren, da er eigentlich nur das bis auf seine Zeit Gesagte recapitulirt. Es bleibt mir nur noch übrig, über die im Epilog gegebene Reihe der talmudischen Gelehrten bis auf seine Zeit hier Einiges zu bemerken. Die Einleitung dazu ist unverständlich und dunkel und man weiß nicht, ob er die Lehrerliste als besonderes Verzeichniß (Sefer), oder mit Bemerkungen zu geben die Absicht gehabt hat. Man sieht nur soviel, daß diese Lehrerliste in großer Unordnung und sehr mangelhaft ist und daß der Verfasser sie ursprünglich gewiß vollständiger gegeben haben mag, zumal in den Handschriften darin vielfache Verschiedenheiten herrschen⁶¹. Nicht ohne Interesse ist die Persönlichkeit, mit welcher die Kette der Lehrer im Lode des Epilog schließt. Es heißt da nämlich: „Und die meisten dieser Lehrer haben die Behauptung aufgestellt, daß die Rabbaniten ohngeachtet ihrer Verschiedenheiten bei den meisten Geboten dennoch als Söhne unseres Glaubens zu betrachten sind, und wir mögen mit Sanftmuth über ihre Irrthümer hinwegsehen“. Diese mildere Anschauung ist eine Charakteristik dieses Zeitabschnittes, in welchem der Rabbinismus in allen Fächern der jüdischen Theologie den Gipfelpunkt erreicht hat.

7. Außer diesen zwei bedeutenderen anonymen Werken am Schlusse des 12. Jahrhunderts mögen noch eine Anzahl anderer anonymen Schriften während dieses Zeitabschnittes (1150—1375) entstanden sein, welche dieselben Charakteristika haben, nämlich die Recapitulation aus frühern Schriften und das Aufgeben der heftigen Polemik gegen die Rabbaniten. Die Recapitulation ist aus Mangel ursprünglicher schöpferischer Kraft und die unterlassene Polemik aus dem Bewußtsein von der Ueberflügelung des Rabbinismus entstanden. Wir reihen daher noch eine Debatte solcher anonymen Schriften aus der erwähnten Zeit den zwei Besprochenen an, um nachher die nichtanonymen ungestört behandeln zu können. Diese zehn anonymen Schriften sind: 1. Ein (c. 1200) groß angelegtes „Buch der Gebote (Sefer Mitzot)“, von welchem sich noch in

der Leydener Bibliothek ein 64 Octavblätter großes Bruchstück erhalten hat⁵². Der unbekannte Gelehrter ist philosophisch gebildet, beruft sich bei Behandlung der Gebote auf rationelle Intentionen⁵³ und geht in der nöthigen Auslegung von Schriftstellen auf die grammatisch-etymologische Fassung der Wörter ein⁵⁴. Als gelehrter Byzantiner benutzte er die griechische Schulsprache seiner Zeit zur Erläuterung⁵⁵; aber durch das Studium der älteren karäischen Literatur, die gewöhnlich in arabischer Sprache niedergelegt war, wurde er auch mit den arabischen Termen bekannt, bediente sich derselben und suchte zuweilen das Arabische sprachlich mit dem Hebräischen zu vergleichen und die arabischen Sprachkundigen anzuführen⁵⁶. Er citirt alte Ausleger und Parteien⁵⁷, gedenkt der Ananiten⁵⁸, führt ein kleineres Kitāb el-Maghanai (Buch des Aufenthaltes) an, wo ein behandelter Gegenstand ausführlicher besprochen ist⁵⁹, und kennt außer den Rabbaniten auch die Samaritaner aus eigener Anschauung⁶⁰, da sie damals in Byzanz lebten. Die Behandlung des Stoffes geschieht in Abschnitten nach Hauptgruppen (Dibbārim), nach vorgängigen Fragen über den, an welchen sodann weitläufige Antworten folgen⁶¹. Obgleich der Verfasser ausdrücklich sagt, daß er sich der Kürze beflissen habe⁶², so sieht man aus dem erhaltenen ansehnlichen Fragment „über das Gebot der Beschneidung“ doch, daß es weitſchichtig angelegt war. — 2. Ein anderes „Buch der Gebote“ von einem anonymen Karäer um 1200, ebenfalls nach Dibbārim eingetheilt⁶³, wobei die angezogenen Schriftstellen in eigener Form ausgelegt werden⁶⁴. Von diesem hat sich handschriftlich in der genannten Bibliothek nur ein Bruchstück von einigen Octavseiten erhalten⁶⁵, aber man sieht aus den Citaten in demselben, daß der Verfasser nur aus den Schriften dieser Gattung recapitulirt. Er citirt darin Josef ha-Roëh, ein aramäisches Stück von Anan, Benjamin Nahawendi und Daniel ben Moše ha-Rumasi⁶⁶. — 3. Die zehn Glaubensartikel der Karäer⁶⁷, in aller Kürze zusammengestellt nach dem Muster früherer Schriftsteller der Karäer, aber für die Praxis in den Schulen vermuthlich erst durch Maimōni veranlaßt und daher wahrscheinlich erst im 13. Jahrhundert geschrieben. — 4. Ein Buch der Kalender-

Berechnung und der Chronologie⁶⁹, von einem anonymen Karäer 1313 verfaßt⁶⁹, wovon zwei Bruchstücke in einer längern und kürzern Fassung in der Leydener Bibliothek handschriftlich vorhanden sind⁷⁰. Mose de Zurubi, der sein Gebotenbuch Sefer Mizwat Mose (1602) in 20 Abschnitten verfaßte, sagt im 9 Abschnitt seines Werkes⁷¹, daß dieses hier berührte Werk von einem der karäischen Gelehrten herrührt, der die Ansichten der karäischen Vorfahren über den Kalender und die Chronologie zusammengetragen hat⁷². Der Schreiber Elija Tischbi hatte unter seinen Ahnen einen gewissen Abraham, welcher Großvater desjenigen Abraham war, welcher 1440 das Jesod Mikra geschrieben hat; den Todestag dieses Ahns giebt er in einer Notiz noch auf den 28. Tammus 1411 an. — 5. Ein religionsphilosophisches Buch, mit dem symbolischen Titel Sefer ha-Mor, d. h. Buch der Myrthe⁷³, von Gott und seinen Attributen, von der Welt schöpfung, von der Prophetie u. c. handelnd. Diese karäische Religionsphilosophie, in aller Kürze aus den Religionsphilosophien des Josef el-Bazir, Jeschu'a u. A. gezogen, mit Beibehaltung der geläufigen Termen⁷⁴, behandelt die philosophische Dogmatik in 13 Abschnitten⁷⁵ und beruft sich auch auf Maimani, namentlich auf sein Sefer ha-Madda' (Buch der Erkenntniß)⁷⁶; es ist daher dessen eklektische Abfassung in das Ende des 13. Jahrhunderts anzusehen⁷⁷. Die Hochachtung und Verehrung für Maimani gilt nicht als Beweis, daß ein solcher Verehrer ein Rabbanite gewesen sein müsse, da es eine anerkannte Thatsache war, daß die Karäer dieses und des späteren Zeitabschnittes die überwältigende Macht Maimani's auf die geistige Entwicklung tief empfanden und entweder willig in ihren literarischen Arbeiten ihm folgten oder nachzuahmen suchten, wie Ahron ben Elija u. A. es gethan⁷⁸. Wir sehen dieses im Sefer ha-Mor, von dem wir es gewiß wissen, daß ein anonymes Karäer es verfaßt hat, und wir dürfen dieses auch bei andern anonymen Monographien im Auge behalten, die ein karäisches Gepräge haben. Um auf unser „Buch der Myrthe“ zurückzukommen, so will ich hier bemerken, daß es in einer lückenhaften Handschrift eines Ahron ben Mose (1549) sich in der Leydener Bibliothek befindet und daß sich aus den 9 Quartblättern desselben, wovon jedoch Anfang

und Schluß sich noch erhalten haben, das Unselbstständige dieses Schriftstellers erkennen läßt⁷⁹. In der Einleitung behandelt der Verfasser die Nothwendigkeit einer spekulativen Gotteserkenntniß. — 6. Fragen und Antworten über die Gotteseinheit und die Welt schöpfung⁸⁰, erhalten bruchstücklich in drei Quartblättern einer Leydener Handschrift⁸¹, dem Leser ha-Mor unmittelbar folgend, ohne jedoch von demselben Verfasser herzurühren. — 7. Kurze Abhandlung, den Beweis für die Gotteseinheit betreffend⁸², handschriftlich in der Leydener Bibliothek⁸³. In dieser Abhandlung beruft sich der anonyme Verfasser auf Maṣmoni's More Nebuchim, wo der Beweis ausführlicher gegeben sei und schließt damit, daß er sich auf dieses Buch gestützt habe⁸⁴. — 8. Das umgearbeitete Sefer Keriat ha-Torah von Genai⁸⁵, ein unter dem Namen Tikkum ha-Keraim gearbeitetes, handschriftlich vorhandenes⁸⁶ und gedruckt⁸⁷ vorliegendes Ritual über die sabbatlichen, fest- und fasttäglichen Vorlesungen aus dem Geseze und über die Haftarah's aus den Propheten. Der unbekannte Verfasser, der auch einer derartigen Arbeit von Ben-Jerochim gedenkt, macht die rituelle Scheidung der Karäer von den Rabbaniten mit Eifer geltend, jedoch ohne sich in gehässiger Weise über die Rabbaniten auszusprechen. — 9. Einige Schriften zur Erläuterung des Hebräischen, in arabischer Sprache von Karäern unter den Muhammedanern bearbeitet. Dahin gehören: a) Kitāb el-Dikḥāl lil-Rimḥi⁸⁸, oder arabischer Auszug aus Rimchi's hebräischer Grammatik (Michlol); b) Kitāb el-Zggaron oder Kitāb el-Aḡāl el-Mikra⁸⁹, d. h. ein kurzes Wurzel-Wörterbuch zur Schrift, wahrscheinlich aus Rimchi's Buch der Wurzeln ausgezogen; c) Kitāb Jaṣma Dardaki fi Aḡāl el-Kalām⁹⁰, d. h. ein Buch genannt Dardaki über die Wurzeln der Sprache. Alle drei werden in einem arabischen Bücher-Verzeichniß bei den Karäern aufgeführt⁹¹ und gehören der hier zu behandelnden Zeitperiode an. Nur über das Dardaki-Buch mögen hier einige Worte gesagt sein. Schon in ältester Zeit hatte sich das Bedürfniß herausgestellt, für den hebräischen Unterricht der Jugend Glossarien anzufertigen, worin die hebräischen Wörter durch die Wörter der jeweiligen Landessprache gedeutet werden, und ein solches Glossar mit arabischer Dol-

mischung mag in Palästina, wo das Arabische die Volkssprache war, zuerst aufgetreten sein. Vergleichen Glossarien, Makre Dardaki⁹² genannt, wurden dann mehrsprachig, durch Hinzunahme der romanischen oder germanischen Sprachen, eingerichtet. Daß die Bearbeiter dazu die arabische Bibel-Üebersetzung, Kimchi und Raschi zu benutzen pflegten, sieht man aus den zahlreichen Handschriften solcher Dardaki-Glossarien in den meisten Bibliotheken. Ein Makre Dardaki in alphabetischer Ordnung, hebräisch, romanisch und arabisch, mit Benutzung von Raschi's und Kimchi's Kommentaren gehörte sogar mit zu den ersten Drucken⁹³. — 10. Das Ehasanaja⁹⁴ oder altes Gebet- und Lieder-Ritual der karäischen Synagoge, von einem unbekannten Karäer um die Mitte des 13. Jahrhunderts verfaßt, wobei die Gebetordnung von Abu Suleimän Dāwūd ben Ḥassan ben Mašī'h, dessen Jesei und sein Sohn Lewi gedenken⁹⁵, wie auch noch andere frühere Sammlungen zu Grunde gelegt waren. Dieses noch in einer Pergament-Handschrift in Folio bei der Wittwe des Chacham Böhm zu Odeffa vorhandene Ehasanaja, geschrieben von einem gewissen Mardechai ben Baruch Jeruschalmi in der Krim und zuerst zu Sulchat „Sonntag“ den 18. Adar 1376 verkauft⁹⁶, enthält eine Anzahl Dichtungen, welche bloß alphabetische aber nicht Namen-Alkrosticha haben; eine andere Anzahl, die berühmten Rabbaniten angehörte (Jehuda ha-Lewi, Abt. Ibn Ezra, Ibn Gebirol), wieder eine andere, welche in das jetzt noch gebräuchliche Ritual der Karäer übergegangen ist. Der Hauptwerth aber liegt in der ansehnlichen Sammlung religiöser Lieder von ältern Karäergenossen mit ihren Namens-Alkrostichen, die im Karäer-Siddur nicht aufgenommen sind. Die karäischen religiösen Dichter, deren Lieder hier vorkommen, sind: Abraham Sefardi (d. h. aus Kertsch), über welchen oben berichtet wurde⁹⁷; Abraham ha-Rathan; Abraham Meborach; Abonim ha-Lewi; Kaleb ben Sabbathai und dessen Sohn Sabbathai ben Kaleb ha-Mose; Dawid ben Wivas ha-Rohen; Hillel Chaber, verschieden von Hillel ha-Chasan; Hillel ben Josef; Hassan ben 'Ali (Jesei); Chobijja ben Mose ha-'Obed; Jehuda Hadaßi (ben-Eliza); Jehuda ha-Rathan; Jehuda

ben Josef, nicht identisch mit dem Gleichnamigen aus Sagelmessi um 1400; Jehuda ben 'Alán ha-Ṭabarani in Jerusalem; Jeschu'a, dessen Pijsuthim in das spätere Karaer-Siddur übergegangen; Josef ben Simon, sonst Josef Kara (Karaer), vielleicht der Bruder von Jakob ben Salmon, dem Schüler Jeschu'a's; Josifja; Jecheskel, wahrscheinlich ben Mazliach, Bruder des Sahl; Jsaak, vielleicht ben Gahlal; Jsaak ha-Rathan; Jsaak ben Cha'nni; Jeschu'a ben Jakob; Kalaf ben Abraham ben Ahron; Meborach ben Natan ha-Levi, mit dem Ehrentitel Chaber; Menachem ben Michaël ben Josef, über den bereits oben berichtet wurde; Mose (ha-Abel), wahrscheinlich Vater des Thobijja; Mose ben Adonim aus Darah; Mose ben Elija; Mose ben Schemarja ha-Kohen; Meschullam ben Salomo und sodann nur noch einige Dichter, deren Namen im Akrostich keine bestimmte erkennbare Persönlichkeit hervorlehen, oder deren Namen wegen mangelnder akrostichischer Strophen oder verstümmelter Anfänge gar nicht kenntlich sind. Die religiösen Poesien dieser Sammlung, deren Anfänge Pinster mitgetheilt⁹⁸ und die weder nach ihren Verfassern noch nach ihrem Inhalte bis jetzt gewürdigt worden sind⁹⁹, erreichen zwar in Bezug auf Reinheit der Sprache, edle religiöse Begeisterung und bilderreiche Fülle des Ausdrucks nicht die Poesien der klassischen Sefardim dieser Zeiten, aber sie überragen die deutschen und französischen Pijsuthim so sehr, daß sie einen besondern Abschnitt in der Behandlung der synagogalen Poesie des Mittelalters in hohem Grade verdienen. Hier fehlt die verschlungene Symbolik der Agada, die in Reime gezwängte Exegese des Midrajsch und schon durch diese negativen Seiten übertrifft das Chasanaja so manche Ritualien der Rabbaniten.

8. Nach Vorführung der anonymen Schriften dieses Zeitabschnittes, so weit deren Spuren sich noch mehr oder weniger verhält haben, kommen wir zu denjenigen karäischen Lehrern, welche durch ihre persönliche Autorität und durch ihre Schriften in der Entwicklungsgeschichte des Karaerthums von 1150—1375 irgend welche Bedeutung erlangt haben. Der zunächst diese Periode eröffnet, ist der Arzt Ahron ben Josef in Konstantinopel, in

Bezug auf den späteren Ahron ben Eljia bei Erwähnungen der Erste genannt und in Rücksicht auf sein Hauptwerk *Bo'al ha-Mibchar*, d. h. Verfasser des *Mibchar*¹⁰⁰ heissend. Ahron war zu Sulchat (Eski Krim) auf der Krim-Halbinsel c. 1250 geboren, in welcher Stadt schon früher eine karäische Urgemeinde, die sich die *chazarische* nannte, und eine aus Griechenland eingewanderte bestand¹⁰¹. Zu letzterer scheint die Familie unseres Ahron gehört zu haben. Nach sorgfältigem Unterrichte in der Kenntniß der hebräischen Sprache, in der Exegese der Schrift, in der Religionsphilosophie und in den mannigfachen Disciplinen der damaligen Wissenschaften muß er sich eine Menge Kenntnisse erworben haben, da er in seiner Vaterstadt, wo auch eine rabbanitische Gemeinde war, schon 1279 das Ansehen eines *Chacham* gehabt hat, der mit den Rabbaniten Controverse führte. Er erzählte 14 Jahre später, nachdem er bereits Rathshaupt der Genossenschaft zu Konstantinopel geworden war, daß er im Jahre 1279 zu Sulchat über die Bestimmung des Neumondes *Tischri* mit den Rabbaniten einen Streit gehabt habe¹⁰². Er machte dabei auch Wanderungen, um sein Wissen zu bereichern, bei welcher Gelegenheit er wahrscheinlich die Schriften *Ibn Esra's*, *Maimuni's*, *Nachmani's* und *Naschi's* fleißig studirte, so daß seine Bekenntnißgenossen ihn fast als einen Abirrenden angesehen haben¹⁰³. Später ging er nach Konstantinopel, wo eine alte karäische Gemeinde gewohnt und literarische Kultur sich erhalten hatte; hier war es, wo er zunächst seinen Kommentar zu *Job* verfaßt haben soll¹⁰⁴ und noch früher wahrscheinlich sein Büchlein *Kelil Josi* (Vollendung der Schönheit), worin er über die logischen, hermeneutischen Regeln, den Styl und die Grammatik der biblischen Schriften handelte. Im Jahre 1294 schrieb er zu Konstantinopel sein größtes Werk, *Mibchar* (Auswahl) genannt, welches nach Form und Inhalt in der Weise *Ibn Esra's* und an manchen Stellen nach dem Muster *Nachmani's* ausführlich den Pentateuch kommentirt. Wie *Ibn Esra*, sein stetes Musterbild war, so hat er auch jene kurze, prägnante Darstellungsweise, jene Schärfe in der Beurtheilung der Vorgänger und wie jener charakterisirt auch er im Vorworte die verschiedenen Stufen der Exegese in geistreicher Sprache. *Ibn Esra* war aber auch

die Zielscheibe seiner Angriffe, denn er geißelt mit philosophischer Ironie seine Züversichtlichkeit, seine Ueberhebung, seine Sucht zu verhüllen und seine sonderbaren Erklärungsweisen. Wenn Elizza Baschiatzki in seinem Sendschreiben über Sid ha-Nasche, der seinem Abberai vorgebrucht ist, ihn zum Schüler Nachmani's macht¹⁰⁵, so ist das nur in uneigentlichem Sinne so gemeint, daß er in seinem Pentateuch-Kommentar zuweilen im Sinne Nachmani's viele Schriftstellen deutet, daher er auch für einen Kundigen der Kabbala gehalten wird¹⁰⁶. Denn Nachmani kam den 12. August 1267 nach Jerusalem und starb schon 1270 zu Akko, während Abron noch 1279 in seinem Geburtsort Sulchat in der Krim verweilte. Nach 1294 ging er an die Erläuterung der übrigen Bücher der Schrift, der historischen, prophetischen und poetischen Bücher des alten Testaments, ohne darauf solche Studien zu verwenden, wie auf die Auslegung des Fünfbuches, wo zugleich eine religions-philosophische Dogmatik, eine Gesetzeslehre niedergelegt sind. Sodann machte er sich noch um den Synagogen-Gottesdienst sehr verdient, indem er ein Ritual (Sefer Tefillot) fixirte, den früheren Ritualien in der Anlage folgend; dieses Ritual aber bereicherte er mit seinen eigenen Dichtungen und Gesängen, und bis heute blieb seine Ordnung der Gebete bei den Karäern normal, wenngleich jüngere Zusätze hinzukamen. Nächst der Lieder Sammlung für die Synagogen-Andacht des ganzen Jahres schrieb er noch ein Lehrgedicht, worin er den sachlichen oder geschichtlichen Inhalt der Wochenabschnitte des Fünfbuches in kurzen gereimten Gedichten wiedergab und erläuterte, um das Volk in leichter Weise über den Inhalt der wöchentlichen Perikopen zu belehren, zum Nachdenken darüber anzuregen und Ethisches daran zu knüpfen. Abron mag c. 1320 gestorben sein.

9. Indem ich hier zur näheren Betrachtung von Abron's Hauptwerk, von seiner epochemachenden Auslegung des Fünfbuchs übergehe, erscheint es angemessen, vorerst die äußere literar-historische Seite dieses Werkes, welches der Verfasser „Mibchar“, d. h. Auswahl genannt hat¹⁰⁷, hier zu berühren, nämlich über die vorhandenen Handschriften und die gedruckten Ausgaben dieses Werkes, über die Kommentatoren und über die rabbanitischen Gegner des-

selben das Nöthigste zusammenzustellen. Der rabbanitische Kritiker 'Asarja bei Rossi besaß eine Handschrift des Mibchar¹⁰⁸, die er oft in seinem Meor 'Enajim und Mazref mit den obligaten Verwünschungen gegen die Karäer citirt, von der wir aber nicht wissen, wohin sie seitdem gekommen ist. In der Leydener Bibliothek giebt es zwei Handschriften des Mibchar, in der Warner'schen Sammlung Codex 2 und 16¹⁰⁹. Jener wurde 1582 geschrieben, war im Besitze von Gur Arje (Jehuda) ben Menachem Rachizi und umfaßte 183 Folioblätter, dieser weist drei verschiedene Schriftcharaktere auf, war im Besitze von Mose de Zurudi und umfaßt 194 Folioblätter¹¹⁰. In Paris sind, wie der Bibliograph Wolf berichtet, ebenfalls zwei Handschriften des Mibchar¹¹¹ und aus diesen haben dann Recared Simon, Jean Morin u. A.¹¹² Excerpte mitgetheilt. Der Baseler Professor Johann Ludwig Frey hat daraus 16 Auszüge mit lateinischer Uebersetzung und Anmerkungen gegeben und sich in der Einleitung auch über den Verfasser ausgesprochen¹¹³. Jehuda Poli gedenkt in seinem Scha'ar Jehuda einer Handschrift des Mibchar, die er besessen und aus welcher sich Citate bei Ahron ben Elija nicht gefunden haben¹¹⁴. Erläuterungen, kürzere oder längere Glossen zum Mibchar mögen schon frühzeitig versucht worden sein, da die Kürze und Knappheit von Ahron's Ausdruck ebenso wie bei Ibn Esra zur Erläuterung herausforderte. Elija Rabbani ben Jehuda Tischi, von dem weiterhin die Rede sein wird, schrieb 1579 einen Superkommentar zum Mibchar unter dem symbolischen Namen Pe'er, der sich in der Warner'schen Sammlung der Leydener Bibliothek findet und 185 Quartblätter umfaßt¹¹⁵. Ein anderer Kommentator des Mibchar war ein gewisser Abraham, wie Mose de Zurudi in einem Schreiben, das er an Josef Toroki gesandt, ausdrücklich erwähnt¹¹⁶. Ein dritter Kommentar zum Mibchar ist noch von Samuel ben Josef Kalai unter dem symbolischen Titel Me'il Schemuel geschrieben worden; aber der Verfasser wurde noch vor Vollenbung desselben durch den Tod hingerafft, so daß dieser Superkommentar gegen Ende mangelhaft geblieben ist¹¹⁷. Ein vierter Kommentar über Ahron's Mibchar war der von Mardchai ben Nissan Luzli unter dem symbolischen Namen

die Zielscheibe seiner Angriffe, denn er geißelt mit philosophischer Ironie seine Züversichtlichkeit, seine Ueberhebung, seine Sucht zu verhüllen und seine sonderbaren Erklärungsweisen. Wenn Elizza Baschiatschi in seinem Sendschreiben über Sid ha-Nasche, der seinem Abderet vorgedruckt ist, ihn zum Schüler Nachmani's macht¹⁰⁶, so ist das nur in uneigentlichem Sinne so gemeint, daß er in seinem Pentateuch-Kommentar zuweilen im Sinne Nachmani's viele Schriftstellen deutet, daher er auch für einen Kundigen der Rabhala gehalten wird¹⁰⁶. Denn Nachmani kam den 12. August 1267 nach Jerusalem und starb schon 1270 zu Akko, während Abron noch 1279 in seinem Geburtsort Sulchat in der Krim verweilte. Nach 1284 ging er an die Erläuterung der übrigen Bücher der Schrift, der historischen, prophetischen und poetischen Bücher des alten Testaments, ohne darauf solche Studien zu verwenden, wie auf die Auslegung des Fünfbuches, wo zugleich eine religions-philosophische Dogmatik, eine Gesetzeslehre niedergelegt sind. Sodann machte er sich noch um den Synagogen-Gottesdienst sehr verdient, indem er ein Ritual (Seder Tefillot) fixirte, den frühern Ritualien in der Anlage folgend; dieses Ritual aber bereicherte er mit seinen eigenen Dichtungen und Gesängen, und bis heute blieb seine Ordnung der Gebete bei den Karäern normal, wenngleich jüngere Zusätze hinzukamen. Nächst der Vieder Sammlung für die Synagogen-Andacht des ganzen Jahres schrieb er noch ein Lehrgebieth, worin er den sachlichen oder geschichtlichen Inhalt der Wochenabschnitte des Fünfbuches in kurzen gereimten Gedichten wiedergab und erläuterte, um das Volk in leichter Weise über den Inhalt der wöchentlichen Perikopen zu belehren, zum Nachdenken darüber anzuregen und Ethisches daran zu knüpfen. Abron mag c. 1320 gestorben sein.

9. Indem ich hier zur näheren Betrachtung von Abron's Hauptwerk, von seiner epochemachenden Auslegung des Fünfbuchs übergehe, erscheint es angemessen, vorerst die äußere literar-historische Seite dieses Werkes, welches der Verfasser „Mibchar“, d. h. Auswahl genannt hat¹⁰⁷, hier zu berühren, nämlich über die vorhandenen Handschriften und die gedruckten Ausgaben dieses Werkes, über die Kommentatoren und über die rabbanitischen Gegner des-

selben das Nöthigste zusammenzustellen. Der rabbanitische Kritiker 'Asarja bei Rossi besaß eine Handschrift des Mibchar¹⁰⁸, die er oft in seinem Meor 'Enajim und Magref mit den obligaten Vermänschungen gegen die Karäer citirt, von der wir aber nicht wissen, wohin sie seitdem gekommen ist. In der Leydener Bibliothek giebt es zwei Handschriften des Mibchar, in der Warner'schen Sammlung Codex 2 und 16¹⁰⁹. Jener wurde 1582 geschrieben, war im Besitze von Gur Arje (Jehuda) ben Menaschem Nachizi und umfaßte 183 Folioblätter, dieser weist drei verschiedene Schriftcharaktere auf, war im Besitze von Mose de Zurudi und umfaßt 194 Folioblätter¹¹⁰. In Paris sind, wie der Bibliograph Wolf berichtet, ebenfalls zwei Handschriften des Mibchar¹¹¹ und aus diesen haben dann Recared Simon, Jean Morin u. A.¹¹² Excerpte mitgetheilt. Der Baseler Professor Johann Ludwig Frey hat daraus 16 Auszüge mit lateinischer Uebersetzung und Anmerkungen gegeben und sich in der Einleitung auch über den Verfasser ausgesprochen¹¹³. Jehuda Poli gedenkt in seinem Scha'ar Jehuda einer Handschrift des Mibchar, die er besessen und aus welcher sich Citate bei Ahron ben Elija nicht gefunden haben¹¹⁴. Erläuterungen, kürzere oder längere Glossen zum Mibchar mögen schon frühzeitig versucht worden sein, da die Kürze und Knappheit von Ahron's Ausdruck ebenso wie bei Ibn Esra zur Erläuterung herausforderte. Elija Rabhani ben Jehuda Tischbi, von dem weiterhin die Rede sein wird, schrieb 1579 einen Superkommentar zum Mibchar unter dem symbolischen Namen Pe'er, der sich in der Warner'schen Sammlung der Leydener Bibliothek findet und 185 Quartblätter umfaßt¹¹⁵. Ein anderer Kommentator des Mibchar war ein gewisser Abraham, wie Mose de Zurudi in einem Schreiben, das er an Josef Torofski gesandt, ausdrücklich erwähnt¹¹⁶. Ein dritter Kommentar zum Mibchar ist noch von Samuel ben Josef Kalai unter dem symbolischen Titel Me'il Schemuël geschrieben worden; aber der Verfasser wurde noch vor Vollendung desselben durch den Tod hingerafft, so daß dieser Superkommentar gegen Ende mangelhaft geblieben ist¹¹⁷. Ein vierter Kommentar über Ahron's Mibchar war der von Mardchai ben Nissan Luzki unter dem symbolischen Namen

die Zielscheibe seiner Angriffe, denn er geißelt mit philosophischer Ironie seine Züversichtlichkeit, seine Ueberhebung, seine Sucht zu verhüllen und seine sonderbaren Erklärungsweisen. Wenn Elija Wafsiatſchi in seinem Sendschreiben über Sid ha-Nasche, der seinem Abderet vorgedruckt ist, ihn zum Schüler Nachmani's macht¹⁰⁵, so ist das nur in uneigentlichem Sinne so gemeint, daß er in seinem Pentateuch-Kommentar zuweilen im Sinne Nachmani's viele Schriftstellen deutet, daher er auch für einen Kundigen der Rabhala gehalten wird¹⁰⁶. Denn Nachmani kam den 12. August 1267 nach Jerusalem und starb schon 1270 zu Akko, während Abron nach 1279 in seinem Geburtsort Sulchat in der Krin verweilte. Nach 1294 ging er an die Erläuterung der übrigen Bücher der Schrift, der historischen, prophetischen und poetischen Bücher des alten Testaments, ohne darauf solche Studien zu verwenden, wie auf die Auslegung des Fünfbuches, wo zugleich eine religions-philosophische Dogmatik, eine Gesetzeslehre niedergelegt sind. Sodann machte er sich noch um den Synagogen-Gottesdienst sehr verdient, indem er ein Ritual (Seder Tefillot) fixirte, den früheren Ritualien in der Anlage folgend; dieses Ritual aber bereicherte er mit seinen eigenen Dichtungen und Gesängen, und bis heute blieb seine Ordnung⁷ der Gebete bei den Karäern normal, wenngleich jüngere Zusätze hinzukamen. Nächſt der Niedersammlung für die Synagogen-Andacht des ganzen Jahres schrieb er noch ein Lehrgebiſt, worin er den sachlichen oder geschichtlichen Inhalt der Wochenabschnitte des Fünfbuches in kurzen gereimten Gedichten wiedergab und erläuterte, um das Volk in leichter Weise über den Inhalt der wöchentlichen Perikopen zu belehren, zum Nachdenken darüber anzuregen und Ethisches daran zu knüpfen. Abron mag c. 1320 gestorben sein.

9. Indem ich hier zur näheren Betrachtung von Abron's Hauptwerk, von seiner epochemachenden Auslegung des Fünfbuchs übergehe, erscheint es angemessen, vorderst die äußere literar-historische Seite dieses Werkes, welches der Verfasser „Mibchar“, d. h. Auswahl genannt hat¹⁰⁷, hier zu berühren, nämlich über die vorhandenen Handschriften und die gedruckten Ausgaben dieses Werkes, über die Kommentatoren und über die rabbanitischen Gegner des-

selben das Nöthigste zusammenzustellen. Der rabbanitische Kritiker 'Asarja dei Rossi besaß eine Handschrift des Mibchar¹⁰⁸, die er oft in seinem Meor 'Enajim und Magref mit den obligaten Verwünschungen gegen die Karäer citirt, von der wir aber nicht wissen, wohin sie seitdem gekommen ist. In der Leydener Bibliothek giebt es zwei Handschriften des Mibchar, in der Warner'schen Sammlung Eodex 2 und 16¹⁰⁹. Jener wurde 1582 geschrieben, war im Besitze von Gur Arje (Jehuda) ben Menachem Nachizi und umfaßte 183 Folioblätter, dieser weist drei verschiedene Schriftcharaktere auf, war im Besitze von Mose de Zurudi und umfaßt 194 Folioblätter¹¹⁰. In Paris sind, wie der Bibliograph Wolf berichtet, ebenfalls zwei Handschriften des Mibchar¹¹¹ und aus diesen haben dann Recared Simon, Jean Morin u. A.¹¹² Excerpte mitgetheilt. Der Baseler Professor Johann Ludwig Frey hat daraus 16 Auszüge mit lateinischer Uebersetzung und Anmerkungen gegeben und sich in der Einleitung auch über den Verfasser ausgesprochen¹¹³. Jehuda Poli gedenkt in seinem Scha'ar Jehuda einer Handschrift des Mibchar, die er besessen und aus welcher sich Citate bei Ahron ben Elija nicht gefunden haben¹¹⁴. Erläuterungen, kürzere oder längere Glossen zum Mibchar mögen schon frühzeitig versucht worden sein, da die Kürze und Knappheit von Ahron's Ausdruck ebenso wie bei Ibn Esra zur Erläuterung herausforderte. Elija Rabbani ben Jehuda Tischi, von dem weiterhin die Rede sein wird, schrieb 1579 einen Supercommentar zum Mibchar unter dem symbolischen Namen Pe'er, der sich in der Warner'schen Sammlung der Leydener Bibliothek findet und 185 Quartblätter umfaßt¹¹⁵. Ein anderer Kommentator des Mibchar war ein gewisser Abraham, wie Mose de Zurudi in einem Schreiben, das er an Josef Toroki gesandt, ausdrücklich erwähnt¹¹⁶. Ein dritter Kommentar zum Mibchar ist noch von Samuel ben Josef Kalai unter dem symbolischen Titel Me'il Schemuel geschrieben worden; aber der Verfasser wurde noch vor Vollenbung desselben durch den Tod hingerafft, so daß dieser Supercommentar gegen Ende mangelhaft geblieben ist¹¹⁷. Ein vierter Kommentar über Ahron's Mibchar war der von Mardechai ben Nissan Zugli unter dem symbolischen Namen

Ma'amar Mardechai angefertigte¹¹⁸. Dieser Kommentar ist ausführlich und erschöpfend, ins Einzelne eingehend, das von Ahron nur schwach Angeedeutete ausführend; er war bereits 1831 mit dem Text des Mibchar und mit dem Werke Keter Tora von Ahron ben Elija in Wien zum Druck bestimmt¹¹⁹. Derselbe Mardechai schrieb auch in einem Derech Jam betitelten Werkchen eine weitschichtige Auslegung über eine Stelle des Mibchar in Perikope Noach, das Sichentäußern von irdischen Einflüssen und Leben in einer idealen Welt betreffend¹²⁰. Alle diese Superkommentare gelangten aber nicht zur Verbreitung durch den Druck, sondern nur der späteste von diesen allen, der 532 Jahre nach Abfassung des Mibchar, d. h. 1826 verfaßte¹²¹, wurde durch den Druck unter dem Titel Thirat Kesef verbreitet¹²². Der Verfasser dieses überaus weitläufigen Kommentars, Josef Salomo ben Mose Jeruschalmi¹²³, Chacham zu Koslow, hat den letzten Kommentar Ma'amar Mardechai, und wahrscheinlich auch die frühern Auslegungen, vor sich gehabt und hatte bei dem geringen Verständniß seiner Genossenschaft für ältere Werke zu seiner Zeit (1820—1826) sie sämtlich ungenügend gefunden, so daß er sich zu einer Auslegung veranlaßt fühlte, die für den gesunkenen wissenschaftlichen Standpunkt paßte¹²⁴. Da die Ausarbeitung gerade mit den Anstrengungen zusammenfiel, eine karäische Druckerei zu errichten, so wurde dieser Kommentar zusammen mit dem Mibchar zu Koslow gedruckt (1835) und bildet nun einen umfänglichen Folioband. Elogien und Dichtungen zu der gedruckten Ausgabe haben geschrieben der Mathematiker, Arzt und Theolog Isaa ben Salomo, Chacham in Kale¹²⁵, Josef ben Jakob Schachargi¹²⁶, Mardechai ben Salomo Koso in Kale¹²⁷ und endlich Abraham Firkowitsch, Chacham in Koslow¹²⁸, später in Cherson, welcher überhaupt die Drucklegung der Werke Mibchar mit dem Kommentar Thirat Kesef, Mibchar Jescharim, Eschol ha-Kofer, Sefer ha-'Ofsher, Chotam Tochnit, Pinat Jikrat, 'Ez Chajjim mit dem Kommentar Dr ha-Chajjim besorgte. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir aber auch, daß Firkowitsch den 'Ez ha-Da'at genannten Kommentar zu Ahron ben Elija's 'Ez Chajjim, verfaßt von Samuel Kalai,

ebenfalls zum Drucke vorbereitet hatte, aber nachher nicht erscheinen ließ.

10. Die Fünfbuch-Auslegung Ahron's, mit Namen Mibchar, wurde für das 14. und 15. Jahrhundert Mittelpunkt des theologischen Schriftthums der Karäer, da darin das Beste der grammatischen Auslegung, die schärfste Entwicklung der mosaischen Gesetze aus den Worten der Schrift und die religionsphilosophischen und dogmatischen Ideen der Karäer in einer ausgesuchten Präcision niedergelegt waren. Dieses Hervorragen veranlaßte aber theils das Zurückkommen vieler karäischen Schriftsteller dieser Zeit auf den Mibchar und das häufige Citiren desselben als Autorität, z. B. im Jesod Mikra, Sefer 'Arajot und Sebach Pesach von Mose Baschiatschi, in Adberet von Elizza Baschiatschi, theils das Kritisiren desselben, oder reizte sie wenigstens, dasselbe einer strengen Prüfung zu unterwerfen. Dieses Letztere geschah nun theils von Karäern selbst, wie z. B. von Ahron ben Elizza in seinem Aeter Tora, wo die Erklärungen des Mibchar stets einer strengen und unbestechlichen Prüfung unterworfen wurden, theils von den Rabbaniten Mose Kapuzato, Salomo Scharbitz ha-Sahab, Elizza Misrachi und Mardechai Komtino, die mehr oder weniger heftig sich über Einzelnes im Mibchar aussprachen, wie wir bei Vorführung des nächsten Zeitabschnittes (1375—1575) sehen werden.

11 Bevor wir auf die religionsphilosophischen, nomolanonischen und grammatisch-exegetischen Punkte des Mibchar eingehen, wollen wir die übrigen, minder wichtigen schriftstellerischen Arbeiten Ahron's vorführen, um nicht jene Beleuchtung unterbrechen zu müssen. Nach dem Mibchar kommt 1. der kurze Kommentar zu den sogenannten ersten Propheten, d. h. zu den historischen Schriften Josua, Richter, den Büchern Samuel und Könige, im Drucke unter dem symbolischen Titel Mibchar Jescharim¹²⁹. Von diesem kurzen Kommentar finden sich in der Leydener Bibliothek drei Handschriften, mehr oder weniger vollständig, nämlich die eine in einem Codex¹³⁰, der im Besitze von Chanocha ben Menachem und Scharja Machali war und 34 Folioblätter umfaßte, die andere in einem Codex¹³¹, den Josef Babil ben

Eliezer den 15. Tjar 1623 beendet hatte und der 86 Quartblätter umfaßte und endlich die dritte in einem Codex¹³², von Elana Galmidi im Jahre 1497 aus einer fehlerhaften Kopie für Josef ben Moise Bagl geschrieben, früher im Besitze von Elija ben Baruch ben Salomo ben Abraham Jeruschalmi, 172 Duodezblätter umfassend¹³³. Nach drei anderen Handschriften, welche theils aus Konstantinopel, theils aus der Krim stammten, gab der erwähnte Firkowitsch diesen Kommentar zu Roslow (1835 f.) heraus, und zwar den zu Josua, unter dem Titel *Mibchar Jescharim*, mit seinem weitläufigen Kommentar *Sachur le-Abraham*, hingegen den zu den andern Büchern (Richter, Samuel, Könige) bloß im Texte mit sehr kleinen Glossen von Schalom (Schacham in Heli), dem Verfasser des *Sefer Daber Schalom*. Die Handschriften wie die gedruckte Ausgabe zu Roslow sind unvollständig und mangelhaft, weil die Abschreiber gewöhnlich ihre Aufmerksamkeit auf den Kommentar des Pentateuch gelenkt hatten. — 2. Kommentar über die (sogenannten) letzten Propheten, d. h. über Jesaja, Jirmija, Jecheskel und die 12 kleinen Propheten, dessen Ahron im Vorworte zur Auslegung der ersten Propheten ausdrücklich gedenkt. Von diesem Kommentare hat sich nur der Unvollständige zu Jesaja in drei Handschriften der Leydener Bibliothek erhalten, nämlich in Codex 4, von Blatt 34 — 72, Codex 30, von 92 — 188 und Codex 49, von 37 — 118, mit Kap. 60, 20 die Auslegung abschließend¹³⁴. Die von Firkowitsch zu Roslow (1835) veranstaltete Ausgabe des Jesaja-Kommentars, nach Krim'schen und Konstantinopeler Handschriften, ist noch mangelhafter ausgefallen und Firkowitsch hat wegen dieser Mangelhaftigkeit der Ahron'schen Erklärung dieselbe unter dem Titel *Kizzur Tašlit Jesaja*¹³⁵ von 59, 1 ab ergänzt¹³⁶. — 3. Kommentar zu den Hagiographen (Perusch Ketubin). Seines *Job-Kommentars* gedenkt er schon in seinem *Mibchar*; von seinem Kommentar zum Psalter ist Alles bis zu Ps. 71 noch erhalten. Unter dem Titel *Perusch Tehillot* findet sich der Kommentar zu den Psalmen in der Leydener Bibliothek, nämlich in Codex 4, von Blatt 73 — 119, bis Psalm 71 reichend und mit einer Einleitung versehen¹³⁷. — 4. Eine kurze hebräische Gram-

matik, genannt Kelil Josi¹³⁸, worin auch die hermeneutischen Regeln und der Styl der Schrift behandelt werden¹³⁹. Von diesem Werkchen hat die Leydener Bibliothek zwei Handschriften, nämlich Codex 25 in 10¹⁴⁰ und Codex 52 in 13 Quartblättern¹⁴¹. Es ist zu Konstantinopel 1581 gedruckt erschienen und zwar durch Naal ben Jehuda ben Eliza ben Abraham (Verfasser des Jesod Mišra), der Zusätze dazu geschrieben hat, und wurde bereits von Samuel Aschkanasi sehr gerühmt¹⁴². Das Lob, welches Richard Simon in seiner kritischen Bibliothek ihm spendet¹⁴³, ist jedenfalls übertrieben, da Abron nur Ibn Ganach kopirt hat. — 4. Seder Tefillot, d. h. Ordnung der Gebete und Hymnen nach dem Rituale der Karäer, von Abron fixirt und mit seinen religiösen Liedern vermehrt. Der Gründer des karäischen Hymnariums, welcher das Gebet-Ritual zuletzt festgestellt hatte, Abron ben Josef, hat die vorhandenen Gebete und Lieder für die Sabbathe und Festtage nach jener Ordnung festgestellt, wie sie sich noch jetzt befinden, sie durch eine große Vorrede eingeleitet und sodann mit eigenen Liedern bereichert¹⁴⁴. Dieses Gebetritual Abron's ist auf Veranlassung des Karäers Josef ben Mose Nachizi im Hause des Daniel Bomberg in Venedig in zwei Quartbänden erschienen, und zwar wurden sie 1525—29 vollendet; neu gedruckt mit zahlreichen Bereicherungen in Kale 1734, 4; dann wiederum in drei Bänden aufs Neue gedruckt zu Kale 1805, 4. Die neue Ausgabe zu Koslow 1836 in 4 Quartbänden, in der Druckerei des Mardechai Tiriskon, ist ebenfalls aus jener Abron's, nach zahlreichen Bereicherungen, hervorgegangen. Manche seiner Dichtungen im Siddur sind ihrer Tiefsinnigkeit wegen noch besonders mit Kommentaren versehen worden. So z. B. hat das Lied über die Seele, als Einleitungslied für den Sabbath gedichtet und Azulah beginnend, drei Kommentare erhalten, nämlich den einen von Mose de Zurudi, den andern von Mose Pascha Kalai und den dritten von Josef Toroki¹⁴⁵. Andere Lieder Abron's, wie z. B. die wöchentlichen Perikopen des Pentateuch in Versen¹⁴⁶, wurden besonders von den Bibliographen ausgezeichnet¹⁴⁷. — Das ist die Summa dessen, was wir über die äußerliche Seite der schriftstellerischen Arbeiten Abron's in Erfahrung gebracht haben, und

die Darstellung dieser Seite kann auch bei allen, mit Ausnahme des Mibchar, vollkommen genügen.

12. Der Betrachtung über Handschriften, Auszüge, Ausgaben und Kommentare des Mibchar, welche die äußerliche Seite desselben betrifft, fügen wir noch einige Worte über den Styl Ahron's hinzu, namentlich über das Verhältniß zum Style des Ahron ben Elija, des Zweitbedeutendsten dieses Zeitabschnittes. Die neuhebräische Schreibart der alten Karäer bei der Nachbildung der moslimischen Scholastik war bekanntlich voller barocker Neubildungen, schwerverständlicher Arabismen, reinarabischer dem hebräischen Idiom fremder Constructionen, so daß der spätere Leser die Diction nur zu oft räthselhaft fand. Ahron hat sich zunächst nach dem alten karäischen Schriftthume gebildet und sein Styl verleugnet ebenso wenig wie Ahron ben Elija diese Muster. Da er aber auch die Schriften der Rabbaniten studirt und nach Ibn Esra und Nachmani sich sachlich gerichtet hat, so wurde das Fremdartige, Harte und Rauhe des Styles zwar etwas geglätteter und verständlicher, aber durch erstrebte Nachahmung Ibn Esra's so knapp und kurz gehalten, daß wir zuweilen eine fremde semitische Mundart zu vernehmen glauben. Ahron suchte mit Absicht der Ibn Esra der Karäer zu sein und schrieb wie dieser kurz und abgerissen, in dem Leser den Gedanken anregend, daß dies nur Andeutungen und Winke seien, hinter welchen, wenn auch gerade nicht Geheimnisinniges, doch Belehrendes und Ausführliches steckt. Diese Kürze war eine gesuchte. „Du weißt“, sagt Ahron im Vorworte¹⁴⁸, „daß die Weitläufigkeit nur (Denk-) Faulheit des Lesers veranlaßt und daß der Sinn dadurch eine Abneigung bekommt, in die Tiefe eines Gegenstandes zu schauen“. Hat Ibn Esra aber schon auf die Brachylogie seines exegetischen Styles eingewirkt, so hat Nachmani ihm die mystische Seite des Künstabuches, die tiefsinnige Symbolik gelehrt und diese hat sich auch in seinem Style abgespiegelt. Neben der elliptischen Redefigur und der gesuchten Kürze finden sich in Ahron's Styl noch charakteristische Gebilde des Neuhebräischen, ohne deshalb in Steifheit auszuarten oder in Einförmigkeit zu verfallen. Bei Ahron ben Elija nahm der Styl, schon des Stoffes wegen, eine andere Gestalt an. Er schreibt den Styl der doctrinellen,

scholastischen Prosa, präcis und kurz, korrekt und verständlich, glatt und durchsichtig, so weit innerhalb der karäischen Ausbildung des Neuhebräischen dies möglich war. Durch das Lesen rabbanitischer, namentlich philosophischer Schriften, durch das Studium des More von Raimūni, was sein Musterbild geworden, wurde das Neuhebräische der alten Karäer mit seinem lapidaren Hebräo-arabisch und eigengearteten Gebilden so abgerundet, daß zwischen Gedanken und Gedankenform ein Gleichgewicht hergestellt und die Klarheit der rabbanitischen Form mit der Originalität der karäischen verschmolzen wurde. Die philosophische Terminologie¹⁴⁹ ist freilich die altkaräische, aber bei Benutzung der rabbanitischen Werke über Philosophie geglätteter und deutlicher; in diesem Sinne bildet er den Neuhebräismus weiter aus, so daß sein Styl die Farbe der Originalität sehen läßt. Beide Ahron benutzen aber auch in ihrem neuhebräischen Style die juristische Dialektik der Talmude, unser Ahron weniger, der andere mehr, immer aber nach völligem Aufgeben der alten Polemik. Ebenso finden wir bei beiden zuweilen poetische Ergüsse, malerische Bilder und Redensarten, die bei Ahron ben Josef die knappe exegetische Redeweise, bei Ahron ben Elija die philosophische, in spizen Gedankenverwickelungen sich ergebende Discussion unterbrechen.

13. Zu dem Stofflichen des Mibchar übergehend, müssen wir bemerken, daß dieser Kommentar zum Fünfbuche von den spätern Karäern als Quelle für drei verschiedene Disciplinen der karäischen Theologie angesehen wurde, nämlich 1. für die philosophische Dogmatik in weitester Ausdehnung, die Stelle einer Religionsphilosophie vertretend; 2. für die Feststellung und Ausdeutung der mosaischen Gesetze, einem Buche der Gebote gleichgestellt; 3. für die Exegese des geschichtlichen und typischen Theiles des Fünfbuches. Es kann hier natürlich nicht der Ort sein, Ahron's Ansichten im Mibchar über Gegenstände dieser Disciplinen zusammenzustellen; nur im Allgemeinen will ich hier Einiges von Ahron, was diese Wissensgegenstände betrifft, skizziren. Was die philosophische Dogmatik anlangt, so hat Ahron wie sein Vorbild Ibn Esra in dem Kommentare zum Fünfbuche sein vollständiges religionsphilosophisches System niedergelegt¹⁵⁰ und der spätere Ahron ben Elija citirt daraus

in seiner Religionsphilosophie 'Ez Chajjim, bald zustimmend bald bestreitend, als wäre das Midhar ein ausschließlich philosophisches Werk¹⁵¹. Das ganze große Gebiet der Religionsphilosophie, über die Schöpfung, Gott und seine Eigenschaften, Prophetie und Offenbarung, Unsterblichkeit und Vergeltung, findet sich philosophisch verhandelt im Midhar. Die Welt ist ihm nicht eine ewige, durch Naturnothwendigkeit seiende und durch innere Gesetze fortbestehende, sondern eine durch göttlichen Willen geschaffene und erhaltene¹⁵². Der Wille aber ist nur eins mit dem Wesen Gottes und nicht als Eigenschaft zu nehmen, weil Gott nicht Eigenschaften, die als Zugaben zum Wesen hingestellt werden können, besitzt. Der Schriftbeweis für die Einheit Gottes hat nur als zweiter einen Werth, während der philosophische der hauptsächlichste und wichtigste ist¹⁵³. Die göttlichen Attribute, in der Schrift durch Ausprägung gewisser Wörter der Sprache vorgeführt, sind nicht als Qualitäten oder Eigenschaften anzusehen, sondern bloß als Bilder und als eins mit dem Wesen Gottes, so daß die ventilirte Frage über deren Urfänglichkeit oder Geschaffenheit dabei gar nicht gestellt werden kann¹⁵⁴. Der Name (Schem) und das Wesen ist bei Gott nur eins, sie können bei ihm nicht unterschieden werden und es heißt deshalb in der Schrift: „in ihm ist sein Name“¹⁵⁵. Ebenso sind die Midbot in dem Anrufen Mose's (Ex. 34, 6–7) nicht als getrennt vom Wesen Gottes anzusehen¹⁵⁶. In der Lehre von den Mittelwesen (Engel), welche Lehre einen Bestandtheil der karäischen Dogmatik ausmacht, bestreitet er die gewöhnliche Ansicht des orthodoxen Rabbinismus, daß sie geschaffen worden und in der Schöpfungsgeschichte erwähnt sein sollen; vielmehr sind unter Malachim nur die Intelligenzen, die höheren Seelenwesen zu verstehen, die als Ausstrahlungen der Urweisheit anzusehen sind¹⁵⁷. Den Schriftausdruck: „Wir wollen einen Menschen machen“, versteht er als eine Ansprache an die Natur zur gemeinschaftlichen Schöpfung des Menschen¹⁵⁸. Ueber die Möglichkeit des göttlichen Redens zu den Propheten, die aus dem Vernommenwerden entwickelt ist, spricht er sich ebenfalls aus¹⁵⁹; aber diese göttliche Offenbarung durch Rede stuft sich in viele Grade ab und nur bei Mose findet eine Ausnahme statt¹⁶⁰. Während

die Propheten nur die Anschauung der Erscheinung im Geiste oder Traume hatten und Keiner mit dem sinnlichen Auge sah oder mit dem sinnlichen Ohre hörte, hatte Mose eine lautere, von keiner Erscheinung getrübe, ganz unmittelbare Offenbarung. Er unterscheidet die Prophetie von dem Sprechen im heiligen Geiste ¹⁶¹. Die Erscheinung der drei Männer bei Abraham, des Engels bei Hagar, die ganze Geschichte Bileam's muß als Traumgesicht erklärt werden ¹⁶². Ahron hält fest an der Freiheit des sittlichen Willens des Menschen und bestreitet entschieden die Ansicht, daß Schicksal und Gemüthsart der Menschen durch Einfluß der Sterne bestimmt werden. In diesem Sinne sucht er diejenigen Schriftstellen umzu- deuten, die in ihrer grammatisch-wörtlichen Bedeutung das Gegen- theil auszusagen scheinen ¹⁶³. Ganz eigenthümlich ist seine Ansicht über die Seele. Er faßt die Seele mehr als Dependenz von der Körperlichkeit und die verschiedenen Seelenkräfte als Functionen des Gehirns im Zusammenhange mit dem Blutumlauf und dem Rückenmark ¹⁶⁴. In gleichem Sinne werden fast sämtliche Ma- terien der Religionsphilosophie im Mibchar behandelt, nur daß die Besprechung wie bei Ibn Esra nicht in systematischer Form ge- schehen ist, sondern bei passenden Stellen des Fünfbuches an- gebracht wurden.

14. Ich komme zur Betrachtung desjenigen Theiles des Mibchar, welcher die Gesetze des Fünfbuches und die Art, wie sie für die Praxis zu deuten seien, behandelt. Bei Erklärung des Anfangs vom Decalog stellt Ahron die Behauptung auf, daß die Erkenntniß Gottes den positiven Geboten vorangehen ¹⁶⁵, daß die Uebung der Gesetze nur durch die Weihe der Gesinnung geschehen müsse und für die Auf- fassung der einzelnen Gesetze wurde er bei den Späteren, wie z. B. bei Elija Baschiatschi, als bedeutende Autorität aufgeführt. Elija Baschiatschi führt aus Mibchar fast zu allen einzelnen Gesetzen Ahron's Ansichten auf. So z. B. wird seine eigenthümliche Er- klärung von Abib ¹⁶⁶, seine Ansicht über das Besach-Opfer ¹⁶⁷, über den Begriff von 'Arbajim ¹⁶⁸, von Chag ¹⁶⁹, über das Mazzotfest im Allgemeinen ¹⁷⁰, über das Wochenfest ¹⁷¹, über den Ausdruck mi-Macharat ha-Sabbat ¹⁷², über das Gebot Bzitz zc. ¹⁷³, über die Dine Schemitha und verbotene Speisen ¹⁷⁴, über 'Urajot ¹⁷⁵ zc. im

Abderet angeführt und den alten Ansichten der karäischen Väter beigelegt. Daß Abron auch über den Kalender seine besonderen Ansichten im Mišḥar hat¹⁷⁶, läßt sich im Voraus denken. Ueber die Weiße des Neumondes (Kibduš ha-Šhodesch) nach Sichtbarwerdung des Mondes hatte Abron die eigene Ansicht, daß es nicht ein Gebot der Schrift, wie viele Karäer glauben, sondern ein Ergebnis der Ueberlieferung sei¹⁷⁷, und daß der Monatsname Šhodesch nicht vom Neumond herrührt, da dieser sich täglich erneuert¹⁷⁸. Aber gerade in Bezug auf die Gesetze hat Abron eine starke Polemik erfahren, namentlich von Seiten der Rabbaniten, unter denen Mose Kapuzato der heftigste Gegner war¹⁷⁹. —

- Die andern Seiten des großen Werkes in Bezug auf den geschichtlichen Theil des Fünfbuches, die Stellung Abron's zu seinen rabbanitischen Gegnern und zu seinen karäischen Vorgängern, seine Ansicht von Ibn Ezra und die Klassificirung der vorgängigen Auslegungen zum Pentateuch will ich hier ganz übergehen, da dies bei einer andern Gelegenheit geschehen wird.

15. Nächst diesem Abron ben Josef, welcher in dem karäischen Schriftthume dieser Zeit eine so bedeutende Stellung eingenommen hat, sind hier die weniger Bedeutenden aufzuzählen, und zu diesen gehört der in der Literatur vorkommende el-Mu'allim (der Lehrer) Fäbhl, jüngerer Zeitgenosse jenes Abron. Fäbhl wurde in der letzten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu Rahira geboren, wie aus einer Bemerkung in seinem Rituale oder Sidḍūr sowohl betreffs des Ortes als der Zeit ersichtlich ist. Denn in einem Contrakt-Formular seines Sidḍūr heißt es ausdrücklich: „in der Stadt el-Rahira, welche nahe bei Faštāt oder Alt-Rahira am Nil ist“¹⁸⁰, und an einer andern Stelle dieser Formulare ist das Datum des Verfassers „1600 sel. und ferner“ stehen geblieben, was „1289 und ferner“ giebt¹⁸¹. Fäbhl war in Rahira kein ungewöhnlicher Name; der Karäer Meis Abu'l-Fäbhl, welcher ein Kitāb el-'Araḥot geschrieben hat und überhaupt oben näher beschrieben wurde, lebte ebenfalls in Rahira. Fäbhl's schriftstellerische Thätigkeit erstreckte sich jedoch in das zweite Viertel des 14. Jahrhunderts hinein, da er 1434, bei Samuel el-Maghrebi in seinem Kitāb el-Mizwot angeführt, noch nicht mit der Euphemie

eines Verstorbenen bezeichnet ist¹⁸². Er scheint c. 1340 gestorben zu sein. Sein schriftstellerischer Charakter war ein unselbständiger; in der Zusammenstellung der Ritualgesetze bediente er sich der alten Quellen, ohne eigenes Kriterium; in der Fixirung der Gebete und Hymnen, der Ehe- und Scheidungspakten u. s. w. folgte er den bereits Vorhandenen, namentlich dem Abu Suleimān Dāwūd ben Ḥassan. Das Unselbständige war eben, wie schon oben erwähnt wurde, das Charakteristische der Zeit.

16. Die ganze schriftstellerische Thätigkeit des Mu'allim Fädhī, d. h. des Lehrers Fädhī, dessen hebräischer Name gar nicht bekannt geworden ist, concentrirte sich in der Anordnung eines Hymnariums, verbunden mit einem Rituale, hebräisch Siddār genannt, von dem er den ehrenben Beinamen Ba'al ha-Siddār geführt hat¹⁸³. Dieses Siddār enthält nicht bloß Gebete, Lieder und Bittathim für die Andachten der Wochen- und Festtage, sondern auch Vorschriften, discussive Gesetzes-Auslegungen¹⁸⁴, Formulare für schriftliche Aktenstücke, für Ehepakten, Scheidebriefe¹⁸⁵ u. Im Ganzen war das Hymnarium in derselben Weise angelegt, wie das von Abu Suleimān Dāwūd ben Ḥassan, worüber oben ausführlich berichtet wurde. Ein handschriftliches Exemplar dieses Siddār brachte der gelehrte S. Munk 1840 aus Rahira nach Paris¹⁸⁶ und wir erfuhren bei dieser Gelegenheit Specielles darüber. Das Siddār besteht aus zwei großen Abtheilungen. In der ersten Abtheilung werden neben dem Hymnarium noch die unentbehrlichen Ritualgesetze nach älteren Quellen gegeben, um den Vorwurf der Rabbaniten zurückzuweisen (wie der Verfasser ausdrücklich sagt), als hätten die Karäer keine bestimmten und fixirten Ritualien. Diese Abtheilung ist daher etwa mit dem Ritual-Coder Oraḥ Ḥajjim der Rabbaniten zu vergleichen. In der zweiten Abtheilung werden auch schwierige Gegenstände der Dogmatik und der Gesetzeslehre behandelt und die Lehre von der Gotteseinheit, von den Opfern und deren Eintheilung u. s. w. den Lesern geboten. Von dem spätern Abschreiber (um 1600) wurde noch eine kurze hebräische Grammatik und die bekannte Ueberlieferungskette der Karäer von Jeseṭ Ibn Zaghīr angefügt. Andere Schriften Fädhī's sind: 1. ein Buch unbekannten Inhalts, in einem arabisch

geschriebenen Katalog neben einem Werke von Elija ha-Dajjan aufgeführt¹⁸⁷; 2. ein Kommentar über das große Brachtkied Moses vor seinem Tode, genannt ha-Msinu, das in derselben Handschrift aufgeführt wird¹⁸⁸. Das Hauptwerk war jedoch, wie bereits erwähnt wurde, nur sein Siddür, das zuweilen bei Besprechung der Ehepacten- und Scheidebriefformulare, seltener bei Ritualgelesen, angeführt wird.

17. Ein Zeitgenosse des Anordners jenes Rituals (Ba'al ha-Siddür), des Fäbhl zu Rahira, war Israel ben Samuel, mit dem Titel ha-Dajjan (Richter), weil er bei der Karäergemeinde zu Rahira Mitglied ihres Rabbinatskollegiums, das auch die Gerichtsbarkeit hatte, gewesen ist¹⁸⁹. Er gibt selbst Rahira als seinen Wohnort und die Stätte seiner Thätigkeit in einer seiner Schriften an, stammte jedoch aus dem Maghreb, daher der Glossator zu Samuel el-Maghrebi's Buch der Gebote, der Arzt Jehuda Meir el-Taurisi, ihn el-Maghrebi¹⁹⁰ nennt und er auch sonst mit diesem Beinamen vorkommt. Die Zeitangaben bei einigen seiner Werke, nämlich 1300, 1306 und 1324, geben annähernd an, daß er um 1300 geblühet hat und ein jüngerer Zeitgenosse des Ahron ben Josef gewesen ist; aus Ahron ben Elija's Gebotensbuche erfahren wir, daß er 1354 längst verstorben war. Der Arzt Jefet ben Dawid Ibn Zaghir, der um 1340 geblühet und als Schriftsteller gewirkt hat, war sein Schüler; aus seinen Citaten sehen wir, daß sein Lehrer und Meister schon 1340 verstorben war und wir dürfen daher annehmen, daß er c. 1330 gestorben ist. Was seine schriftstellerische Thätigkeit anlangt, so erfahren wir zwar aus der Zusammenstellung seiner Arbeiten, wie in Folgendem gezeigt wird, daß er ein ausgezeichnete religiöser Dichter, bewandert in der Astronomie und Kalenderkunde, Elktiker in der Religionsphilosophie und der philosophischen Dogmatik gewesen ist, daß seine vorzüglichste Thätigkeit aber sich auf das nomokanonische Element erstreckt und daß er darin als Autorität neben Furlân Ibn Asad und el-Bazir gegolten hat.

18. Die schriftstellerische Thätigkeit Israel ben Samuel's, durch welche er seinen Namen in der Geschichte des Karäerthums erhalten hat, erstreckt sich nach den jetzigen Ermittlungen auf

folgende sieben Erzeugnisse: 1. Eine Sammlung religiöser Lieder, bald bloß mit dem Akrostich des Namens Israël, bald den vollständigen Namen und Titel akrostichisch gebend. Viele dieser Lieder haben sich noch handschriftlich erhalten, wie z. B. sieben Lieder in einem handschriftlichen Hymnarium von Hebron¹⁹¹, vier in einem Rituale von Rahira¹⁹² und wahrscheinlich werden sich auch in andern Sammlungen noch manche erhalten haben. Die Handhabung des Neuhebräischen für die religiöse Poesie zeigt sich bei seinen Dichtungen in ziemlicher Reinheit und ohne fremdartige Beimischungen, was bei seinen Genossen nicht immer der Fall war.

2. Ein hebräisches Werkchen über Kalenderkunde in astronomischer und ritueller Beziehung, betitelt Sob 'Injan ha-'Ibbär¹⁹³. Dieses Werkchen wurde nach eigener Angabe 1324 zu Rahira verfaßt¹⁹⁴. Aus demselben citirt Ahron ben Elija in seinem Gebotenbuche, genannt Gan 'Eben (1354)¹⁹⁵, später Elija Baschiaschi in seinem Abderet¹⁹⁶; es befindet sich handschriftlich bei Pinsker¹⁹⁷. Auf dieses Werkchen bezieht sich der mehrfach genannte Laurisi in seinem Glossar zu Samuel el-Maghrebi's Gebotenbuche, wenn er ihm die Beschäftigung mit Astronomie und Kalenderkunde zuschreibt¹⁹⁸. Nach Israëls Ansicht ist die Kalender-Einrichtung mit den 19jährigen Cykeln und 7 Schaltjahren in jedem Cklus uralte und soll schon während des Bestandes des zweiten Tempels von den Bessern der jüdischen Gemeinde¹⁹⁹ eingerichtet worden sein. — 3. Das Buch der Glaubensartikel in arabischer Sprache, genannt Kitāb el-Amānāt²⁰⁰, worin auf 7 Quartseiten die 10 karäischen Glaubensartikel behandelt werden. Diese kleine Schrift befindet sich noch in seinem arabischen Original handschriftlich in einer karäischen Bibliothek²⁰¹ und das 4 Quartseiten starke el-Amānāt daselbst²⁰² ist vermuthlich nur ein Bruchstück daraus. — 4. Eine Erklärung des Dekalogs, verbunden mit den 10 Glaubenssätzen, in arabischer Sprache verfaßt und noch handschriftlich in der karäischen Bibliothek²⁰³. — 5. Ein arabisches Werk unter dem Namen Schurūth el-Dabāḥah²⁰⁴, d. h. die Schlachtungs-Vorschriften, nämlich die gesetzlichen Vorschriften der Karäer über die erlaubte Thierschlachtung behufs des Fleischgenußes, in ausführlicher Weise c. 1300 arabisch verfaßt und noch hand-

geschriebenen Katalog neben einem Werke von Elija ha-Dajjan aufgeführt¹⁸⁷; 2. ein Kommentar über das große Psalmenbuch Moses vor seinem Tode, genannt ha-Minu, das in derselben Handschrift aufgeführt wird¹⁸⁸. Das Hauptwerk war jedoch, wie bereits erwähnt wurde, nur sein Siddur, das zuweilen bei Besprechung der Ehepalten- und Scheidebriefformulare, seltener bei Ritualgelesen, angeführt wird.

17. Ein Zeitgenosse des Anordners jenes Rituals (Ba'al ha-Siddur), des Šāḥl zu Raḥira, war Iśra'el ben Samuel, mit dem Titel ha-Dajjan (Richter), weil er bei der Karäergemeinde zu Raḥira Mitglied ihres Rabbinatskollegiums, das auch die Gerichtsbarkeit hatte, gewesen ist¹⁸⁹. Er gibt selbst Raḥira als seinen Wohnort und die Stätte seiner Thätigkeit in einer seiner Schriften an, stammte jedoch aus dem Maghreb, daher der Glossator zu Samuel el-Maghrebi's Buch der Gebote, der Arzt Jehuda Meir el-Taurifi, ihn el-Maghrebi¹⁹⁰ nennt und er auch sonst mit diesem Beinamen vorkommt. Die Zeitangaben bei einigen seiner Werke, nämlich 1300, 1306 und 1324, geben annähernd an, daß er um 1300 geblühet hat und ein jüngerer Zeitgenosse des Ahron ben Josef gewesen ist; aus Ahron ben Elija's Gebotensbuch erfahren wir, daß er 1354 längst verstorben war. Der Arzt Jese ben Dawid Ibn Zaghir, der um 1340 geblühet und als Schriftsteller gewirkt hat, war sein Schüler; aus seinen Citaten sehen wir, daß sein Lehrer und Meister schon 1340 verstorben war und wir dürfen daher annehmen, daß er c. 1330 gestorben ist. Was seine schriftstellerische Thätigkeit anlangt, so erfahren wir zwar aus der Zusammenstellung seiner Arbeiten, wie in Folgendem gezeigt wird, daß er ein ausgezeichnete religiöser Dichter, bewandert in der Astronomie und Kalendertunde, Elektriker in der Religionsphilosophie und der philosophischen Dogmatik gewesen ist, daß seine vorzüglichste Thätigkeit aber sich auf das nomokanonische Element erstreckt und daß er darin als Autorität neben Furlān Ibn Aḥab und el-Bazir gegolten hat.

18. Die schriftstellerische Thätigkeit Iśra'el ben Samuel's, durch welche er seinen Namen in der Geschichte des Karäenthums erhalten hat, erstreckt sich nach den jetzigen Ermittlungen auf

folgende sieben Erzeugnisse: 1. Eine Sammlung religiöser Lieder, bald bloß mit dem Akrostich des Namens Israël, bald den vollständigen Namen und Titel akrostichisch gebend. Viele dieser Lieder haben sich noch handschriftlich erhalten, wie z. B. sieben Lieder in einem handschriftlichen Hymnarium von Hebron¹⁹¹, vier in einem Rituale von Rahira¹⁹² und wahrscheinlich werden sich auch in andern Sammlungen noch manche erhalten haben. Die Handhabung des Neuhebräischen für die religiöse Poesie zeigt sich bei seinen Dichtungen in ziemlicher Reinheit und ohne fremdartige Beimischungen, was bei seinen Genossen nicht immer der Fall war.

2. Ein hebräisches Werkchen über Kalenderkunde in astronomischer und ritueller Beziehung, betitelt Sod 'Injan ha-'Ibbär¹⁹³. Dieses Werkchen wurde nach eigener Angabe 1324 zu Rahira verfaßt¹⁹⁴. Aus demselben citirt Ahron ben Elija in seinem Gebotenbuche, genannt Gan 'Eden (1354)¹⁹⁵, später Elija Baschiat-schi in seinem Abderet¹⁹⁶; es befindet sich handschriftlich bei Pinsker¹⁹⁷. Auf dieses Werkchen bezieht sich der mehrfach genannte Laurisi in seinem Glossar zu Samuel el-Maghrebi's Gebotenbuche, wenn er ihm die Beschäftigung mit Astronomie und Kalenderkunde zuschreibt¹⁹⁸. Nach Israëls Ansicht ist die Kalender-Einrichtung mit den 19jährigen Epplen und 7 Schaltjahren in jedem Cyklus uralt und soll schon während des Bestandes des zweiten Tempels von den Vessern der jüdischen Gemeinde¹⁹⁹ eingerichtet worden sein. — 3. Das Buch der Glaubensartikel in arabischer Sprache, genannt Kitāb el-Amānāt²⁰⁰, worin auf 7 Quartseiten die 10 karäischen Glaubensartikel behandelt werden. Diese kleine Schrift befindet sich noch in seinem arabischen Original handschriftlich in einer karäischen Bibliothek²⁰¹ und das 4 Quartseiten starke el-Amānāt daselbst²⁰² ist vermuthlich nur ein Bruchstück daraus. — 4. Eine Erklärung des Dekalogs, verbunden mit den 10 Glaubenssätzen, in arabischer Sprache verfaßt und noch handschriftlich in der karäischen Bibliothek²⁰³. — 5. Ein arabisches Werk unter dem Namen Schurāth el-Dabachah²⁰⁴, d. h. die Schlachtungs-Vorschriften, nämlich die gesetzlichen Vorschriften der Karäer über die erlaubte Thierschlachtung behufs des Fleischgenußes, in ausführlicher Weise c. 1300 arabisch verfaßt und noch hand-

schriftlich vorhanden²⁰⁵. Wie der 1306 vom Verfasser angefertigte hebräische Auszug umfaßte dieses Werk 10 Kapitel, in welchen dieses halachische Thema in rigorosester und kleinlichster Weise behandelt wurde. Auch Elija ha-Dajjan, sein Amtscollege zu Rahira, schrieb in arabischer Sprache ein Schurath el-Dabachah, aber in kürzerer Fassung. — 6. Auszug aus seinem Schurath el-Dabachah in hebräischer Sprache unter dem Namen Hilchot Schechitha, zu Rahira im Jahre 1306 für den praktischen Gebrauch verfaßt²⁰⁶. Dieser Auszug, welcher in der Bodleyana²⁰⁷, in drei Handschriften der Leipziger Bibliothek²⁰⁸ und auch sonst mit einigen Veränderungen vorhanden ist, wurde in neuester Zeit hinter Dod Mardechai u. s. w. gedruckt²⁰⁹, ohne daß die verschiedenen Handschriften verglichen worden sind.

19. Sein größtes und ausführlichstes halachisches Werk war ein Buch der Gebote in einzelnen Abhandlungen, dessen sein Schüler Ibn Zaghir zu Rahira in seinem großen Kitab el-Murshid oft gedenkt, indem er bald ein ganzes Kapitel inhaltlich daraus anführt²¹⁰, bald auch sonst aus demselben citirt und seine Autorität sogar neben die des el-Bazir und Furfân hinstellt²¹¹. Namentlich hat er das so oft ventilirte karäische Thema über die Incest-Gesetze in so gründlicher Weise behandelt, daß Samuel el-Maghrebi und nach ihm die spätern Lehrer, ihn nicht nur über el-Bazir und Furfân, über Abu'l-Fadhl und Ahron ben Jehuda²¹² el-Rusdini stellen, sondern überhaupt als einzige Autorität ansehen. Im 1. Kapitel des 9. Abschnittes von Samuel el-Maghrebi's Kitab el-Murshid heißt es nämlich²¹³: „Wisse daß der Schriftauspruch über Incest (Arajet) Schwierigkeiten darbietet, weil das Judenthum im Allgemeinen das Verbot der Schrift ausgedehnt hat. Ein Theil der Juden wandte sich zu einer dem Mose (el-Rasul) zugeschriebenen Ueberlieferung, nämlich zu unsern lügnertischen Gegnern, den Rabbaniten; aber diese Ueberlieferung ist von den (karäischen) Gelehrten längst durch klare Beweise widerlegt, da sie zum großen Theile den deutlichen Schriftworten widerspricht; ich brauche mich nicht hier damit zu befassen. Unter den karäischen Gelehrten aber haben Einige bei Aufstellung der Principien den Weg der Kombination oder der Folgerung (Charif

el-Tartib) eingeschlagen und darauf vielfache Verbote begründet. Sie brachten Beweise aus Schriftstellen, die zu solchen Folgerungen nicht zwingen, häuften Schlüsse auf Schlüsse und verboten danach Eheschließungen, die sonst erlaubt sein würden. Gegen diese alt-taräische Gesetzesauffassung (auf dem Wege der Kombination) traten Scheich Abu Jakub el-Bazir, nachher der große Scheich Abu'l-Farâg Furtân ben Asad, dann el-Seid el-Reis Abu'l-Fâhî, Ahron ben Jehuda el-Kustantini, dann Israel ha-Dajjan und endlich der diesen nachfolgende Arzt Jefet (Ibn Baghir) auf. Denn alle diese erwähnten Lehrer befolgten bloß als Norm die einfache Schlussfolgerung aus der Schriftstelle, ohne durch Gipfelung der Schlüsse und Kombinationen die Grenze zu überschreiten, wie die Alten es gethan. * Darum sind alle diese würdig, daß man sich bei den gesetzlichen Bestimmungen, hier (bei 'Arajot) oder sonst, auf sie stützt; denn die Häufung von Schluß auf Schluß, Kombination auf Kombination spinnt sich fort wie eine Kette, ohne bei einer Grenze stehen zu bleiben. Jenes Verfahren kann schon bei rationalen Wissenschaften nicht angewendet werden, um so weniger bei bestimmt ausgesprochenen Tora-Vorschriften, die auf Offenbarung beruhen und die nur theologisch zu beweisen sind. Von den Darstellungen aller der hier erwähnten Gelehrten sind die des Israel ha-Dajjan s. A. am meisten würdig, daß man sich auf sie stütze; denn dieser hat wie keiner vorher so die Wahrheit ermittelt, so den möglichst zu erreichenden Zweck im Auge gehabt. Ebenso sind die Aussprüche des Arztes Jefet Ibn Baghir s. A., der Israel's Schüler war und von diesem die Wahrheit empfangen hat, die vorzüglichsten. Auf diese zwei Gelehrten, Israel und Jefet, haben wir uns zunächst zu verlassen und zwar nicht, indem wir die berühmten Vorgänger unbeachtet lassen, sondern indem beide in den Incest-Gesetzen einige 'Arajot erlaubt haben, die jene verboten hatten. Aus dem Werke Israel's ergeben sich sieben Decisionen über 'Arajot, wonach im Gegensatz zu Abu'l-Fâhî manche Verwandtschaftsgrade betrefß der Ehelichung gestattet werden, die jener verboten hat; diese Abweichung hat er in seinem Werke nach den besten Principien begründet. Wir haben die Absicht, das-

von den Alten in Bezug auf 'Arajob Gesagte nur theilweise als bewährt anzunehmen, während wir das von Israel ha-Dajjan Aufgestellte ganz und gar zu dem Unserigen machen. Die Darstellung, wie seine Zeitgenossen ihn als Stütze und Autorität angesehen, wie der Nasi Abu'l-Fadhl widerlegt und wie überhaupt seine abweichende Absicht bei andern Gesetzen war, das ergibt sich aus seinen Aufsätzen ('Mim)". Wir sehen aus dieser Besprechung von Samuel el-Maghrebi, wie Israel gerade durch sein halachisches Werk eine hohe Bedeutung für seine Zeitgenossen und für die späteren Zeiten gewonnen hat. Wie sein Schüler Jeseb Ibn Zaghir seines Lehrers Israel gedenkt, ihn als Autorität neben el-Bazir und Furlan aufstellt und sogar ein ganzes Kapitel daraus aufnimmt²¹⁴ und darüber ist bereits oben gesprochen worden. Ebenso haben wir die Aeußerung Samuel el-Maghrebi's über unseren Israel angeführt und werden noch später darauf zurückkommen. Hier will ich nur noch erwähnen, daß Mose Baschiatshi (st. 1572) in seinem Werke Matte Elohim schon ausdrücklich sagt, daß Israel ha-Dajjan, den er ebenfalls als aus dem Maghreb stammend bezeichnet, gegen Jeschua in Bezug auf die Incest-Gesetze aufgetreten ist, daß die späteren Autoritäten, sein Schüler Jeseb Ibn Zaghir und dann der Arzt Samuel el-Maghrebi ihm darin gefolgt sind. Auf das Ansehen dieser drei Gelehrten gestützt, mit denen übrigens die Ansicht des Nasi Abu Sa'ib und Josef (ben Mose Bagi) übereinstimmt, befolgten die Karäergemeinden in Palästina und Jerusalem, in Damask und Aegypten nur diese Ermittelungen²¹⁵.

20. Ein Amts- und Zeitgenosse Israel's zu Kahira war Elizza ha-Dajjan, vollständig Elizza ben Ahron ben Mose genannt, der zu Kahira als Dajjan fungirte und ebenfalls der arabischen Volkssprache so kundig war, daß er seine Schriften in derselben verfassen konnte. Es ist wahrscheinlich derselbe Elizza, welcher auf einer erhaltenen arabischen Nachschrift zu einem Manuscript als Elizza ha-Nasi erscheint²¹⁶. Er schrieb 1. wie sein Amtsgenosse Israel ein Schurath el-Dabachah, d. h. die gesetzlichen Vorschriften bei dem Schlachten der Thiere, ein Werkchen, das in der arabischen Urschrift noch handschriftlich,

30 Quartseiten stark, vorhanden ist²¹⁷. 2. Ein anderes Werk von ihm in arabischer Sprache, in einem arabischen Bücherverzeichnisse neben dem Werken Fäbhl's aufgeführt²¹⁸, ohne daß Etwas über den Inhalt gegeben ist. Die Unzulänglichkeit unseres Wissens vom karäischen Schriftthume, die geringen Sammlungen karäischer Handschriften in unseren zugänglichen Bibliotheken sind wahrscheinlich die Ursache, daß wir so wenig von der literarischen Thätigkeit dieses Elija wissen.

21. Es folgt nun in der Fortführung des karäischen Schriftthums der Arzt Jesei ben Dawid ben Samuel Ibn Zagghe²¹⁹, Schüler und Jünger des Israël ha-Dajjan zu Rahira, der im ersten Drittel des 14. Jahrhunderts in Aegypten geblüht hat. Seiner medicinischen Praxis wegen wird er bei hebräisch schreibenden Autoren neben der Benennung mit dem Familiennamen auch Jesei ha-Mose genannt und bei arabisch schreibenden mit dem Ehrentitel el-Chakim el-Jafi, d. h. der bewährte Arzt, belegt²²⁰. Seinen Lehrer Israël, den er oft „mein Meister und Lehrer“ nennt²²¹, stellt er nicht nur als höchste Autorität hin neben el-Bazir und Furlan, sondern er schreibt ihm in mancher Beziehung, namentlich in den Incest-Gesetzen, die alleinige Entscheidung zu. Er führt auch Einzelnes aus seines Lehrers Gebotenbuch an und hält ihn für den vorzüglichsten Ermittler der Wahrheit (Me'ammet), wie wir oben gesehen haben. Zu seiner schriftstellerischen Arbeit über die pentateuchischen Gebote hatte er natürlich, wie sein Lehrer Israël, die verwandten Erzeugnisse seiner Vorgänger vor sich. wie die Geboten-Bücher von Anan, Benjamin Rahawendi, Abu Jakub el-Bazir, Abu'l-Sari (Sahl), Jusuf el-Kirkisani, Abu'l-Farag Ibn Asad, Israël Iskendri u. A. Es ist jedoch von besonderem Interesse, daß er noch das hebräisch geschriebene Sefer Mizwot von Daniel ben Mose el-Kumasi ganz vor sich gehabt und, seine arabische Diktion unterbrechend, ein ganzes Stück aus dem Originale mitgetheilt hat²²². Da dieses im 14. Jahrhundert vorhanden war, so möchte dessen Auffindung noch zu ermöglichen sein. Am Meisten hat er die Abhandlungen seines c. 1340 bereits verstorbenen Lehrers Israël über die Gebote benutzt und daraus sogar große Stücke aufgenommen. Daß der große Maimoni, obgleich Rab-

banite und von unserem Jeset zuweilen el-Rafir (der Ungläubige) genannt, bei der literarischen Thätigkeit der Karäer um diese Zeit nicht unbeachtet bleiben konnte, ist aus der Abhängigkeit der Karäer dieser Periode erklärlich. Jeset führt ihn daher auch an, namentlich sein Mischna Tora, wie die karäischen Autoritäten. Ebenso führt er Kitab el-Rafajah über die talmudischen Agada's von Ibrahim Maimuni (fl. 1334) an. Er scheint c. 1345 gestorben zu sein.

22 Von den bekanntgewordenen Schriften Ibn Zaghir's ist die Hauptschrift das Kitab el-Mizwot in arabischer Sprache des Volksdialektes in Aegypten. Es ist in 10 Abschnitte oder Makalat getheilt, die in zahlreiche Kapitel zerfallen, wie wir Aehnliches bei Samuel el-Maghrebi sehen, der sich den Ibn Zaghir zum Muster genommen hat. Den neunten Abschnitt dieser Werke, welcher die Incest-Gesetze behandelt und arabisch Makalah fi el-'Arjot heißt, brachte Munk im Jahre 1840 aus Kahira für die Pariser Bibliothek mit^{22a}. Fünf Abschnitte dieses Werkes, nämlich von Abschnitt 5—9, bewahrt in der Urschrift die Bibliothek Firkowitsch; sie bilden 246 Quartseiten^{22b}; hingegen sind die ersten vier Abschnitte und sodann die zehnte Makalah bis jetzt noch nicht in der Urschrift aufgefunden worden. Eine hebräische Uebersetzung des ganzen Werkes, von Samuel ben Salomoha-Rohen aus Damask für Moses Tschelbi (משכיל) Sinani im Jahre 1722 angefertigt, besitzt die oben erwähnte Bibliothek Firkowitsch und dadurch wird der fehlende Theil der Urschrift zum Theil ersetzt. Ueber die Anführungen in diesem Gebotenbuche aus den Gebotenbüchern Anan's, Rahawendi's, el-Bazir's, Sahl's, Firkân's, über die ehrenvolle Erwähnung seines Lehrers Israel ha-Dajjan el-Maghrebi, über das große Fragment aus Daniel el-Rumasi's Sefer Mizwot^{22c}, ist bereits oben ausführlich gesprochen worden. — Ein anderes Werk Jeset Ibn Zaghir's bilden seine Gutachten in der Sammlung über Gegenstände der pentateuchischen Vorschriften^{22d}, die wie das Hauptwerk ebenfalls in arabischer Sprache verfaßt sind. Die Gutachten sind in kasuistischer, lebendig discussiver Form geschrieben. Auf wirkliche oder fingirte Anfragen ertheilte Ibn Zaghir seine scharfsinnigen Bescheide und der Form nach bilden diese Gutachten die erste literarische Erscheinung bei den Karäern, worin die Halacha in kasuistischer Weise be-

handelt wurde. Von dieser eigenthümlichen Schrift, die vorläufig noch nicht aufgefunden wurde, besitzt Firkowitsch nur ein einziges Blatt, woraus wir jedoch das Charakteristische hinlänglich erkennen²²⁷. Noch bleibt mir zu erwähnen übrig, daß diese Entschieden in Form von Fragen und Antworten als Kommentar zum Talmud angesehen wurden und daß Samuel el-Maghrebi nach diesem Muster einen Pentateuch-Kommentar in Form von Fragen und Antworten geschrieben hat.

23. Indem ich dem Abschließer dieses Zeitabschnittes, dem Ahron ben Eljia zuschreibe, welchen man den karäischen Raimoni nennen kann, will ich hier noch seine drei Lehrer, deren er gedenkt, vorführen. Jehuda, Ahron's Oheim von mütterlicher Seite, war in Neu-Nijr oder Rahtra sein Lehrer auf dem Gebiete der biblischen Exegese²²⁸. Er blühte im 1. Viertel des 14. Jahrhunderts und war, als sein Nefte Ahron 1340—1346 sein System der Religionsphilosophie geschrieben hatte, bereits verstorben, weshalb dieser des Onkels als eines bereits Verbliebenen gedenkt²²⁹. Ein zweiter Lehrer Ahron's war ein gewisser Mose, der zugleich sein Schwiegervater war und wahrscheinlich ebenfalls in Rahtra gelebt hat. Er mag den Schwiegersohn in der philosophischen Schrift-Exegese unterrichtet haben, wie man aus den Anführungen vermuthen kann²³⁰ und war wie Jehuda bei Ahrons Abfassung der Religionsphilosophie bereits verstorben²³¹. Sein dritter Lehrer war ein gewisser Josef, der erst im April 1369 gestorben ist, wie am Schluß einer Leydener Handschrift von Ahron's Sefer Mijwot bemerkt wird²³².

24. Neben den erwähnten Karäern, die um 1300 in dem byzantinischen Reiche lebten, haben wir noch eines Rabbaniten zu gedenken, welcher durch seine freundliche und günstige Stimmung für die Karäergenossen, durch seinen Versuch, eine Ausöhnung zwischen Rabbaniten und Karäern zu Stande zu bringen, namentlich aber dadurch daß seine Schriften, wie die eines Bekenntnißgenossen, von Karäern studirt und citirt wurden, in diese Geschichte gehört. Dieser Rabbanite ist Schemarja Egriponti²³³ (ben Eljia), der auf der Insel Kreta (Randia), wo sein Vater Eljia Rabbiner war, im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts geboren wurde und daher auch den Familiennamen Ikriti geführt hat, aber dann in Negroponte der rabbanitischen Gemeinde vorgestanden und daher auch den Bei-

namen Egriponti geführt hat. Wie sein älterer Zeitgenosse Leone Romano, der Lehrer des Königs Robert von Neapel für das Alt-hebräische²²⁶, war auch Egriponti mit den philosophischen Schriften der christlichen Scholastiker, mit den Werken des großen Albertus, des Thomas von Aquino u. A., überdies noch mit der griechisch-philosophischen Literatur in der Ursprache vertraut. Wie viele seiner Vorgänger nahm er die literarische Kultur des fremden Bekenntnisses in sich auf, um durch eigene Geistesthätigkeit sie zu entwickeln und weiter zu führen. In folgerichtiger Weise machte er sich auch mit dem karäischen Schriftthume vertraut und diese Bekanntschaft, die ihm Vieles bei den Karäern als wichtig und wahr erkennen ließ, mag ihn auf den Gedanken geführt haben, die seit länger als einem halben Jahrtausend feindlichen jüdischen Religionsparteien wieder zu vereinigen. In seinem großen Vorworte zu seinen exegetischen Arbeiten²²⁷ spricht er sich über diese Wiedervereinigung klar und bestimmt aus, indem er die Gebrechen und Fehler schonungslos aufdeckt. Den Rabbaniten wirft er vor, daß sie die Bibel entweder ganz und gar vernachlässigen oder sie in exegetischer irrationaler Weise erklären, während sie den Talmud und das mündliche Gesetz mit unfruchtbarem Scharfsinn behandeln. An den Karäern lobt er zwar die Betreibung der Schriftauslegung und der Religionsphilosophie, aber er tadelt ihre eigensinnige Verwerfung der Tradition und ihre Verspottung der talmudischen Agada's, die philosophisch zu deuten sind. Um beide Parteien zur Versöhnung und Vereinigung zu stimmen, schrieb er theils seine Schriftauslegung in philosophischem Sinne und mit Benutzung der Tradition²²⁸, theils seine philosophischen Schriften, als a. seine Abhandlung über die Schöpfungsgeschichte des ersten Welttages²²⁹, b. „die Verbindung des Mannes mit seinem Weibe“²³⁰ d. h. eine philosophische Abhandlung über die Verbindung von Stoff und Form, c. „das Buch Amazja“²³¹ d. h. die philosophische Prüfung der fünf Elemente des Judenthums, nämlich des Dasein Gottes, seiner Unkörperlichkeit und Einheit, seiner Eigenschaft als Schöpfer und; des Einflusses seines göttlichen Willens auf die Schöpfung²⁴⁰. Aber weder diese Arbeiten, die sonst einen großen Ruf erlangt haben, noch sein Werk über die talmudischen Agada's²⁴¹,

worin er eine philosophische Deutung der Agaba's versucht hat, haben eine Vereinigung bewirkt. Zu einer Versöhnung feindlicher Bekenntnisse gehört mehr als philosophische Ueberzeugung und literarischer Austausch; von beiden Seiten mußten vorerst die schroffen Gegensätze verwischt sein, was jedoch damals noch nicht der Fall war. Der freundliche literarische Verkehr Schemarja's mit den Karäern, die große Hochachtung der Karäer für diesen rabbanitischen Philosophen, derzufolge Luzli ihn sogar zu seiner Genossenschaft zählt²⁴², konnte weiter nichts bewirken, als daß seine Erklärung des Tetragrammaton und seine Auslegung von Gn. 1,1 von Abiron ben Elizza aufgenommen wurde²⁴³ und daß seine religiösen Poësieen in dem Hymnarium der Konstantinopeler Handschrift Aufnahme fanden²⁴⁴. Seine Stellung in der rabbanitischen Literatur, sein Verkehr mit der Gemeinde zu Rom, seine Gedichte an Dawid Raimani, den Enkel des großen Philosophen, wie alles überhaupt über sein Leben und Wirken, gehört mehr in die allgemeine jüdische Literaturgeschichte.

25. Angelangt bei dem Schusse dieses Zeitabschnittes, bei Abiron ben Elizza, welcher eklektisch das System der alten Mutakallimün (Medabberim) mit dem durch Raimani ausgebildeten Aristotelismus zu verschmelzen gesucht hat, nachdem er die Extreme beider abgewiesen, wollen wir zunächst einen Lebensabriß Abiron's geben, soweit die wenig erhaltenen Notizen es gestatten. Abiron ben Elizza, der größte Religionsphilosoph dieser Zeit, wurde nach der Mittheilung Mardechai's²⁴⁵ zu Neu-Mizr oder Rahira²⁴⁶ um 1300 geboren. Der Mittelpunkt der karäischen Studien in Aegypten und der Sitz des karäischen Patriarchats war seit Jahrhunderten in Rahira und Abiron genoß hier seine umfängliche, ausgezeichnete Erziehung. Gelegentlich erfahren wir von ihm selbst, daß sein Oheim von mütterlicher Seite, den er Jehuda nennt, sein Lehrer war und daß er von ihm manche exegetische Erklärungen empfangen hat²⁴⁷. Ein anderer Jugendlehrer Abiron's war sein Schwiegervater Rose, der, den Anführungen zufolge²⁴⁸, ihn in der philosophischen Schrift-Erregese unterrichtet zu haben scheint. Beide Lehrer, der Oheim wie der Schwiegervater, waren bei Abfassung seines Systems der Religionsphilosophie, von 1340–1346,

bereits verstorben; sie werden mit der Euphemie der Verstorbenen angeführt. Ein dritter Lehrer Ahron's war ein gewisser Josef, dessen er ebenfalls gedenkt und der zufolge einer Notiz am Schluß einer Leydener Handschrift seines Gebotenbuches Gan Eden um fünf Monate vor unserem Ahron, d. h. im April 1369, verstorben ist²⁴⁰. Ueber Umfang und Ausdehnung seiner Studien geben seine drei großen, selbständigen, alle frühern Vorarbeiten in sich vereinigenden Werke, die wir weiterhin besprechen werden, ein hinlängliches Zeugniß. Von den Lehrern abgesehen, suchte er nicht nur das ganze karäische Schriftthum, sondern auch die ganze rabbanitische Literatur, soweit sie nicht das streng Talmudische betraf, wie auch sämtliche moslemischen philosophischen Systeme sich anzueignen und es läßt sich daraus mit Recht schließen, daß er ein hochbegabter Geist war und daß er unter den günstigsten Lebensverhältnissen sich ausbilden konnte. Wie noch nie einem seiner Vorgänger stand ihm zu seinen großartigsten literarischen Arbeiten der umfänglichste und reichste Apparat zu Gebote; er ist in dieser Beziehung mit Raimunt zu vergleichen, in dessen Heimath er seine Jugend verlebte hat und der sein schriftstellerisches Ideal gewesen zu sein scheint. Zum Manne herangereift wanderte er c. 1330 in das byzantinische Reich und ließ sich in Nikomedien nieder, von welchem Wohnorte er den Beinamen Nikomedeo führte²⁴⁰. Hier schrieb er (1340–1346) nach langer Vorbereitung sein System der Religionsphilosophie, genannt 'Ej Chajjim (Baum des Lebens), welches ihm als Basis für seine andern Werke gedient hat und welches er in seinen spätern Werken sehr oft citirt. Später ging er nach Konstantinopel, wo der Mittelpunkt karäischer Kultur im byzantinischen Reiche war, und hier vollendete er 1354 sein aus 25 Traktaten und 9 kleineren Abhandlungen bestehendes Buch der Gebote, welches er symbolisch Gan Eden (Garten Eden) nennt²⁴¹ und von welchem Werke seine Abhandlungen über die unerlaubten Verwandtschaftsgrade (Dine 'Arajot), mit dem symbolischen Titel Hofnat Ba'aneach, wie auch seine aus 3 Abschnitten oder 22 Kapiteln bestehende Abhandlung über das Ritual der Thierschlachtung (Dine Schechitha) nur besondere Theile bilden. Im Jahre 1362 vollendete er daselbst seinen großartigen Pentateuch-Kommentar, symbolisch

Peter Lora (Krone des Gesetzes) genannt, bei welcher Gelegenheit er zugleich die Differenzen der Karäer und Rabbaniten in Bezug auf die Schriftauslegung im Vorworte klar darlegte. In allen diesen Werken, welche die Gesamtwissenschaft des Karäerthums in ihren drei Hauptfächern, in Dogmatik, Gesetzeslehre und Schriftauslegung, repräsentiren, zeigt Ahron die Befähigung eines Polyhistor, und ein umfängliches Wissen, wie es bei keinem seiner Vorgänger gefunden wird. Ein würdiger Epigone, der das Gesamtwissen der Karäer und Rabbaniten in sich vereinigt, wird er durch seinen Eklekticismus von Neuem als Autorität angesehen. In seiner Religionsphilosophie durchmustert er alle islamitischen Systeme und seine Vorgänger, um gegen Maimani, der ihn offenbar als Muster gedient hat, zu polemikiren, während er in seinem Peter Lora die vorzüglichsten karäischen und rabbanitischen Exegeten benützt, um gegen Ahron ben Josef zu streiten, der offenbar sein Vorbild hierin gewesen ist. In beiden Fällen waren der Reiz und die Sucht, über diese hinauszugehen, für ihn ein Sporn. Im Rufe eines Mannes von ausgesuchter Gelehrsamkeit starb er zu Konstantinopel im Tischi des Jahres 5130, d. h. im September 1369, nachdem ihm sein Lehrer Josef 5 Monate früher in die Ewigkeit vorangegangen war ²⁰².

26. Der Mittelpunkt von Ahron's schriftstellerischer Thätigkeit, zu welchem wir nach der kurzen Lebensskizze geführt werden, war seine im karäischen Geiste verfaßte Religionsphilosophie, die er symbolisch Ez Chajim, d. h. „Baum des Lebens“ genannt, wofür die Bibliographen, das Einleitungsgebieth mißverstehend, den Namen Nozer Emunim gesetzt haben ²⁰³. In 114 Kapiteln behandelt er nach aristotelischer Anschauungsweise, die als Basis für System und Definitionen diente, das System des jüdischen Supernaturalismus oder des jüdischen Kalām, wozu er die aristotelische Philosophie und die Scholastik, die beide damals noch die Denker gefangen hielten, vermittelt und so eine philosophische Dogmatik geschaffen hat. Diese konnte, wo es sich um das Dogmatische oder um die Fragen über Gott, Welt, Mensch und nicht um den geschichtlichen Theil der Schrift handelt, weder durch die Vernunft noch durch die Schrift allein, sondern nur mittelst Durchbringung beider

d. h. durch eine vernunftgemäße Auslegung der Schrift verwirklicht werden, indem angenommen oder vorausgesetzt wird, daß die Schrift dem Begriffskreis der Vernunft nicht widersprechen darf. Diese Harmonie gebiert die intellektuelle Erkenntniß, die Wurzel aller wahrhaften Religion, während die traditionale als Offenbarung hingenommene Erkenntniß von Ahron verworfen wird, weil er als wahrer Rationalist diese nicht als Erkenntniß ansieht. Um die speculative Erkenntniß mit der Schrift zu verknüpfen, sieht er sich genöthigt, die Schrift nicht grammatisch-historisch sondern philosophisch, wie Maimoni und früher Saadja und el-Bazir es gethan, auszulegen und den althebräischen Wörtern der Schrift peripatetische Begriffe unterzuschieben. Da er die Schrift als die Basis der Religionsphilosophie ansieht, so verwirft er nicht nur die Einfachheit und Buchstäblichkeit der biblischen Auslegung, sondern auch die mystische, kabbalistische und allegorische Deutung. Nach dem Vorgang Maimoni's setzt er die biblischen Aussagen von Gott und seinen Eigenschaften in philosophische Begriffe um. Schon das Targum und später Saadja u. A. suchten die Vermenschlichung Gottes in den Schriftworten, die sinnlichen Ausdrücke der Sprache, in geistige umzuprägen und indem Ahron dieser Umprägung Raum gönnt, gewinnt er Handhaben für seine Philosophie. Die Wunder, der Sündenfall und andere biblische Vorstellungen sind ihm tradirte religiöse Wahrheiten, welche von der intellektuellen Erkenntniß des esoterischen Kreises abgewiesen werden. Nur die Religion der Erwählten, des esoterischen Kreises, in welchem der Intellekt das in der Bibel von Gott Mitgetheilte auf speculativem Wege erkennt, ist Gegenstand von Ahron's Philosophie, während nach ihm die Religion der Ungebildeten, der Masse des Volks, nur aus dem tradirten Glauben fließt und keine Erkenntniß ist. Um eine Religionsphilosophie aus der Schrift abzuleiten, wird eine Art philosophischer Allegorie in der Deutung der hebräischen Wörter angewandt. Zelem ist nach ihm die Seele als forma informans des Menschen, 'Ir das leibliche Wohnhaus der Seele, 'Ez der Urquell alles Existirenden, Ragla'jm die Manifestation Gottes in der niedern Welt, 'Zab die in der mittlern Welt, 'Eappir ist die empfängliche von wechselnden Formen durchdringbare Urmaterie,

Mal'achim sind die immateriellen Intellekte u. s. w. Die Hauptaufgabe der Religion besteht nach Ahron in dem Gleichgewicht der intellektuellen und leiblichen Interessen, als Grundbedingung der Seligkeit, und in Hinblick auf dieses Ziel ist die biblische Typik aufzufassen. Die Bibel verfinstlicht nach ihm nur die natürlichen Wahrheiten; die geheimnissvolle Mir laba ist nur eine Gemälde des Naturreiches. In der Auffassung der Heiligtümer stimmt er mit Philon oft zusammen, daß sie physiko-theologisch zu betrachten seien. Dieses im Allgemeinen über Ahron's Religionsphilosophie. Es bleibt mir nur übrig über sein Verhältniß 1. zur Philosophie des Stagiriten, 2. zur Philosophie der islamitischen Mutakallimän, 3. zur Religionsphilosophie seiner karäitischen Vorgänger und 4. zur Philosophie Maimüni's in seinem More hier in Kürze zu sprechen.

27. Wie in der arabischen Philosophie und bei den karäitischen Vorgängern, in Maimüni's More und in der christlichen Scholastik des Mittelalters, so waltete auch in Ahron's „Lebensbaum“ die Anschauungsweise in der Methode, in dem Fachwerk und in den Begriffsdefinitionen der Geist des Aristoteles. Die aristotelische Philosophie in ihrer logischen Verständigkeit beherrschte mit Gewalt das ganze Mittelalter, und wie sehr auch die Religionsphilosophen der Araber, der Christen und Juden zu dem Heiden in Gegensatz zu treten bemüht waren, so waren sie doch durch unsichtbaren Zauber von aristotelischer Auffassung von Gott, Welt, Seele und Sittengesetz erfüllt. Vierzehn Mal führt Ahron den Aristoteles im 'Ez Chajjim namentlich an²²⁴, sieben Mal bloß mit seinem Ehrennamen „der Philosoph“²²⁵, aber außer diesen ausdrücklichen Anführungen zieht sich der Aristotelismus durch das ganze Werk und ist sogar noch da erkennbar, wo der Gegensatz vorgetragen wird. Selbstverständlich hat er die Kenntniß der aristotelischen Philosophie nicht aus den griechischen Urschriften, sondern aus den hebräischen Uebersetzungen, die aus dem Arabischen geflossen, bereits mit Kommentaren verschmolzen und vielfach getrübt oder gefärbt waren, geschöpft. Auch Maimüni hat den Aristoteles nur nach solchen Wandlungen kennen gelernt; denn die arabische Uebersetzung ist erst aus dem Syrischen gemacht worden. Die sprachliche Umprägung der aristotelischen Schriften durch Syrer, Araber und Hebräer,

die Färbungen durch Nestorianer, Islamiten und Hebräer konnten wohl hier und da das Verständniß trüben²⁵⁶, im Ganzen haben sie jedoch den Aristoteles wiedergegeben und einen Einfluß sowohl auf die äußere Gestaltung des 'Ez Chajjim als auf seine Art des Philosophirens geübt. In seiner Theorie von den körperlosen, gesonderten Intelligenzen, als von den vermittelnden Ursachen der Bewegung und der Wirkung Gottes auf die Niedermelt, d. h. in der Angelologie²⁵⁷, in seiner Auffassung des Ethischen als einer auf dem Conventionalen basirten Theodicee²⁵⁸, zeigt sich der aristotelische Einfluß. In der Darstellung von der Existenz separater Intelligenzen bewahrt sich aus der ewigen Bewegung der Sphären²⁵⁹, von den drei letzten Gründen (*sephals*) der Dinge²⁶⁰, von der Unterscheidung der intellektuellen und sinnlichen Wahrnehmung²⁶¹, von den Einbrüden der seelischen Affecte auf den Körper²⁶², von der Identität der Namen Gottes mit seinem Wesen²⁶³, von der Vorbedeutung der Träume²⁶⁴ war Aristoteles die Grundlage. Zuweilen tritt der Verf. ausdrücklich in Opposition gegen Aristoteles. So in der Verwerfung der Ansicht, als wenn mit Gott auch zugleich die Materie gleich ewig wäre²⁶⁵. Ebenso tritt er ihm in der Vorsehungslehre²⁶⁶ entgegen.

28. Mit der Kenntniß des Aristoteles aus der ins Hebräische umgegossenen arabischen Uebersetzung und Kommentirung ist zu Ahron auch die Kunde von den übrigen griechischen Philosophen, der philosophischen Maximen und deren Auslegern gekommen, soweit sie zur Kunde der Araber, durch die Syrer vermittelt, gelangt waren. Ahron spricht daher von den alten griechischen Philosophen und ihrem Verhältniß zum Judenthume²⁶⁷, oder im Allgemeinen von den Philosophen Griechenlands in Bezug auf die metaphorische Auffassung der göttlichen Rede²⁶⁸ oder endlich von den Aristotelikern, welche an die drei Principien *ovra*, *ein* und *orizontis* glauben²⁶⁹. Aus den erwähnten Quellen hat er den Ausspruch des Sokrates über die menschliche Weisheit (*σοφία ἀνθρώπου*) im Gegensatz zur göttlichen (*θεοῦ*)²⁷⁰ geschöpft und wenn er Platon's Ideenlehre²⁷¹ folgt, oder dessen Ansicht über das Verhältniß der menschlichen Seele zum Körper, der aristotelischen Ansicht entgegengesetzt, annimmt²⁷², so folgter stets diesen Vorlagen. Aus der materialistischen Physik des Epikur, des griechischen Philosophen aus Gargetos bei Athen (300—270 v.)

führt Abron die zwei Grundlehren an, daß die Welt mit dem ewigen Wechsel ihrer Erscheinungen das Produkt stets beweglicher Atome sei und daß die Zusammenhäufung dieser Atome in ihrer unendlichen mannigfaltigen Beschaffenheit, Verbindung oder Trennung, unter der Herrschaft des Zufalls stehe²⁷². Als Anhänger von Epikur's Lehre bei dem Dogma von der Vorsehung werden die Sophisten betrachtet und angeführt²⁷³. Des Astronomen Ptolemaeos gedenkt er unter dem Namen „der Astronom“²⁷⁴. Von Claudius Galenus von Pergamum (geb. 131 und gest. 201 n.), dem Urheber eines arzneiwissenschaftlichen Systems, und von dem speculativen Philosophen, führt er dessen Ansicht über die Unbegreiflichkeit des Wesens der Zeit²⁷⁵, wie auch Etwas für die Auferstehungslehre an²⁷⁷. Von den Auslegern des Aristoteles werden Alexander von Aphrodisias bei Gelegenheit der aristotelischen Lehre über das Wesen der menschlichen Seele angeführt²⁷⁸, dann Themistius bei Besprechung der anima rationalis und des Vergänglichen und Unvergänglichen derselben²⁷⁹. Da er jedoch nur aus den hebräischen Uebersetzungen, welche aus dem Arabischen gemacht wurden, den Aristoteles und seine Ausleger wie überhaupt die ganze griechische Philosophie kennen lernte, so ist es natürlich, daß er den bewährtesten arabischen Kommentator des Aristoteles, den Ibn Roschd vorzüglich kennen mußte. Er citirt ihn während er über den Himmel²⁸⁰, über die menschliche Seele²⁸¹ und dergleichen zu sprechen hat und selbst wenn er ihn nicht namentlich nennt, hat er aus ihm geschöpft. Abu'l-Balid Muhammed ben Achmed Ibn Roschd aus Cordova (st. 1198) galt bekanntlich als der beliebteste Uebersetzer und Ausleger des Aristoteles²⁸², und da seine Kommentare in hebräischen Uebersetzungen bei Rabbaniten und Karthern sehr verbreitet waren, nannte man ihn „die Seele der aristotelischen Scholastik“²⁸³.

29. Näher und bedeutender war das Verhältniß Abron's zu den arabischen Mutakallimān, die er niemals wie Raimund die Redabberim, sondern Chachme ha-Meškar, d. h. die Weisen der Forschung, nennt und die er den „Philosophen,“ d. h. den Aristotelikern, entgegenstellt²⁸⁴. Abron begreift unter diesem Ausdrucke beide Parteien der Mutakallimān; die Mutaxilīten²⁸⁵.

welche eine islamitische Religionsphilosophie begründet haben und dadurch Vorbilder der karäischen und rabbanitischen Dogmatiker geworden sind²⁹⁶, und die Ašchariten²⁹⁷, welche die philosophischen Dogmen von den Attributen Gottes, von dem göttlichen Willen und Wissen, von den freien menschlichen Handlungen anders entwickeln und auf welche Ašron oft gründlicher als Maimōni eingeht. In Opposition gegen seine karäischen Vorgänger, welche den Mutaziliten blindlings folgten, verwirft er z. B. ihre Lehre von der Habitualität rein privativer Accidenzen²⁹⁸, von dem Vacuum und dem subjektlosen Accidens²⁹⁹ und neigt sich nur im Allgemeinen zu ihrer Lehre. Mit den Mutaziliten verwirft er jede Assimilation Gottes mit der Creatur (el-*tašbiḥa*), mit ihnen nimmt er an, daß die Handlung Gottes stets nach der Norm der Weisheit geschieht, dieser daher nur das Rechte thut und das Unrechte vermeidet. Namentlich entwickelt er in mutazilitischer Weise die Lehre von den Attributen Gottes, von dem göttlichen Willen und von der menschlichen Willensfreiheit³⁰⁰. In demselben Maße, in welchem er aber den Mutaziliten folgt, tritt er den Ašchariten entgegen. Er verwirft die ašcharitischen physikalischen Axiome über die fortwauernde Neuschöpfung der Accidenzen³⁰¹, die Annahme eines Agens zur Erklärung des Nichtseins³⁰² und hält, gegenüber ihrem Dogma vom Willen Gottes als Norm seines Handelns³⁰³ und gegenüber ihrer Lehre von der Hervorbringung der menschlichen Handlungen durch göttliche Causalität die Weisheit für die Norm der göttlichen Handlungen und urgirt für die menschlichen Handlungen die absolute Freiheit³⁰⁴. Der Benutzung der arabischen Philosophie der Mutakallimān schließt sich die Beachtung der Ansicht des Abu-*Raḡ* el-*Farābi*, um die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen³⁰⁵, das Eingehen auf die Meinung Ibn Sina's (Avicenna) über die Himmelsphären³⁰⁶ und so auf andere arabische Lehrer an.

30. Die Kunde von den Mutakallimān und ihren Parteien, den Mutaziliten und Ašchariten, ist zu Ašron wahrscheinlich erst vermittelt seiner karäischen Vorgänger gekommen, welche, inmitten der islamitischen Kultur lebend, von der arabischen Religionsphilosophie angeregt wurden und diese theilweise aufgenommen hatten. Seine Selbstständigkeit bestand jedoch darin, daßer nicht blindlings den

Vorgängern folgte, sondern prüfend das Eine annahm und das Andere verwarf. Auch die Kenntniß von den Lehren der islamischen, indischen und früheren kardiaischen Sekten, als von den Bahmija²⁹⁷, den Kalabi-ja²⁹⁸, den Gabbarija²⁹⁹, den Muchallida³⁰⁰, den Rabadija³⁰¹, u. A. hat er von den kardiaischen Vorgängern überkommen. Aber neben dieser Entlehnung, zu welcher Ahron sich prüfend verhielt, wirkte vorzüglich das System der vorgängigen kardiaischen Dogmatik auf ihn, wenn auch weniger das der Metaphysik. Er nahm die altkardiaische Ansicht an, daß der Gottheit neben dem Wissen auch eine Sinneswahrnehmung zukomme, die ohne Sinnesorgane vermittelt sei³⁰². Ebenso nahm er die altkardiaische Lehre an in der Aufstellung der vier Arten von Weltübeln, die trotzdem angemessen und nützlich sind³⁰³, da sie der Vollkommenheit und Güte Gottes keinen Eintrag thun und in der Lehre von dem selbst aus den Leiden oft entspringenden nützlichen Erfolge (Näth)³⁰⁴. Andererseits verwirft er entweder so manche kardiaische Hypothese, wie z. B. die von der Recompensation (Teemär) für den Schmerz als Bedingung der göttlichen Gerechtigkeit³⁰⁵, oder gestaltet sie in ganz eigenthümlicher Weise, wie z. B. die Lehre von den Manifestationen der Wege Gottes (Middot)³⁰⁶ und die Lehre von dem Endzweck der Welt³⁰⁷. Aus diesem Zusammenhange mit den kardiaischen Vorgängern, sei es zustimmend oder abweisend, berichtend oder weiter entwickelnd, entsprang seine Kunde von den kardiaischen Parteien und vorgängigen Lehrern, deren Ansichten er prüfend in seiner Religionsphilosophie behandelt. Er citirt daher am Meisten Josef el-Bazir, bald absolut Josef³⁰⁸, bald Josef ha-Maor³⁰⁹, bald ha-Maor ha-Gadol³¹⁰, bald Josef ha-Mosch³¹¹, als den vorzüglichsten Philosophen. Dann citirt er Jeschu'a³¹², zuweilen bloß durch das Beiwort „der Weise“ (ha-Ebacham)³¹³, ferner Jeset ha-Levi bei Besprechung des von den Atomen prädicirten einfachen Sein oder der über den Unterschied der Prüfungen Loth's und Abrahams³¹⁴; ferner citirt er Levi ben Jeset über die Atomen-Lehre³¹⁵ und Menachem Ghigui in Bezug auf das Dogma von der Anfänglichkeit der Welt³¹⁶. Sehr häufig spricht er von seinem kardiaischen Vorgänger, dem Arzte Ahron ben Josef zu Konstantinopel (1294)³¹⁷, der bekanntlich mehr Platoniker war und an eine ewige Materie glaubte³¹⁸. Er citirt den Ahron bald als Verfasser

Pentateuch-Kommentars ²¹⁹, halb als Verfasser des Midſch. Er führt auch seinen Oheim Jehuda ²²⁰, seinen Schwiegervater Moſe ²²¹, die Homonymen des Ibn Koreiſch ²²², das große Werk, „die Wage“, von Saadassi ²²³ an und die anonyme ſpeculative Dogmatik mit dem Titel Meirat Enajim ²²⁴. Durch das ganze große Werk ſehen wir Ahron ben Elija die philoſophiſche Dogmatik der Karäer ſelbſtändig und mit Klarheit und Tiefe ausbauen, die ſaräiſche Entwicklung der ſpeculativen Theologie weiter ausführen und ſo die Periode von 1150—1375 würdig abſchließen.

31. Ich komme nun dazu, hier von ſeinem Verhältniß zu Maimani's More Nebuchim, ſeinem Muſterbilde nach Form und Inhalt, einige Bemerkungen zu äußern. Die philoſophiſche Bearbeitung der religiöſen Dogmen von Seiten der Karäer, durch die iſlamitiſchen Mutakallimün erzeugt, hat dem großen Maimani gewiß ebenſo vorgelegen wie die Religionsphilophie von Saadja, el-Muſammes, Jehuda ha-Levi und Ibn Gebirol und wenn er ſie auch nicht namentlich erwähnt, ſo wird doch zuweilen gegen dieſelben polemifirt, wie es in neuerer Zeit erwieſen wurde. Das Seitenſtück des More im 'Ez Chajjim Ahron's hat in innerer und äußerer Deſonomie zwar den More willig anerkannt und mit Nennung der Quelle nachgeahmt, auch ſonſt manches Treffliche und manche Forſchung aufgenommen. Niemals aber hat er die Selbſtändigkeit, die ſtrenge Prüfung aufgegeben und er behält daher ſtets ſeine geſchichtliche Bedeutung. Als Fortleiter der philoſophiſchen Gedanken des More erklärt das 'Ez Chajjim zugleich die dunkeln Partien des More, wie es auch als Kommentar zu den älteſten und alten Schriften der Karäer angeſehen werden kann, oder richtiger ſagt, das Werk Ahron's ergänzt den More. Um jedoch ein richtiges Verhältniß des 'Ez Chajjim zum More herauszufinden, erſcheint zur Betrachtung nöthig: 1. Die Parteen des 'Ez Chajjim, welche in Diſpoſition, Ausführung und Ziel mit dem More zuſammenſtimmen. Abgeſehen von der Uebereinkunft in den formalen Principien, in den hermeneutiſchen Grundſätzen, in Begründung der philoſophiſchen Sätze über die Religion aus der Schrift, in der Geltendmachung der ſpeculirenden Vernunft als höchſter Erkenntnißquelle, wozu die Schrift nur als Beſtätigung des

Vernunftgemäßen verwendet ist, wird in 'Ez Chajim (c. 16. 83) wie im More (I., 2. 1—49) die speculative Deutung der in der Schrift von Gott gebrauchten Anthropomorphismen vorgenommen, damit die biblischen Ausdrücke, welche in der sinnlichen Sprache Gott und Creatur verähnlichen, auf dem Wege der Homonymie, der Metapher oder der Ellipse spiritualisirt werden. Aber ungeachtet Ahron selbst (c. 18) den Maimöni zu seinem Vorgänger zählt und mit diesem sehr übereinstimmt, so ist er doch auch von diesem unabhängig, wie Esendipulo im Index (c. 15) nachweist. Denn dieser führt an, daß bereits seine karäischen Vorgänger, wie Josef el-Bazir, Jescha'a und Gadaßi in solchen Erklärungen der Homonymen vorangegangen sind. Dazu kommt noch, daß auch Maimöni in dieser Beziehung nicht original ist, da schon Saadja und Jön Koreisch dergleichen Deutungen gegeben haben, abgesehen davon, daß Ahron in seinen Umdeutungen dem Maimöni gegenüber bald erweiternd bald einschränkend, bald abweichend bald polemisirend erscheint. 2. Wichtiger sind die Partien, in welchen Ahron von Maimöni ganz divergirt. Der Aufbau des Ahron'schen Systems nach Aristoteles und den Mutakallimün, mit Hinzulegung noch anderer fremdartiger Philosophen gestaltet sich in der Kritik derselben und in den Resultaten ganz anders als bei Maimöni, ungeachtet die Unterlage die gleiche ist. Die muslimischen Mutakallimün (Medabberim) und die griechisch-syrische kirchliche Dialektik auf aristotelischer Grundlage, nach der Auffassung der maurisch-andalusischen Philosophen, waren bekanntlich die Faktoren der jüdischen Religionsphilosophie. Aber während Maimöni sich über diese stellt und vorzüglich zu den aristotelischen Philosophen hinneigt, sogar in der Lehre von der Unanfänglichkeit der Welt und von der Vorsehung nur scheinbar diesen widerspricht, die Mutakallimün aber ganz abweist (More I. 71), stellt sich Ahron den Philosophen (Aristotelikern) entgegen, schließt sich mit seinen karäischen Vorgängern den dem Judenthume näher stehenden Mutaziliten an und hebt als Zweck seines Werkes hervor, daß die reine Glaubenslehre vor dem schädlichen Einflusse des Aristotelismus gewahrt werde. Ahron hält den Kalām für passend, das Judenthum speculativ zu erklären, was schon die vorgängigen Karäer wirklich begriffen haben,

und verwirft daher die peripatetische Philosophie, während Maimani diese gegen die Mutakallimän in Schutz nimmt. Abron's Deduction der Geschichte der Religions-Wissenschaft (c. 1), wo er einen ganz andern Pragmatismus als Maimani ausführt, weist nach, wie die Rabbaniten und mit ihnen Maimani das Judenthum mit der griechischen Philosophie zu vereinbaren suchten und dadurch heidnische Philosopheme aufdrängten. Während Maimani den Karäern vorwirft, daß sie als Mutakallimän die Philosophie zu Gunsten der positiven Religion entstellten haben, wirft er den Rabbaniten vor, daß sie die Religion durch die griechisch-christliche Philosophie und Dialektik verfälscht haben.

32. Außer diesem Hauptgegenstände zu Maimani bestreitet Abron noch die Maimanischen Ansichten in der Lehre von den Attributen, vom göttlichen Willen, von der Norm der göttlichen Handlungen, von der Versuchung, vom Endzweck der Welt und der göttlichen Gebote u. s. w. In der Benennung Gottes durch Attribute verteidigt Abron auch die affirmativen (c. 70. 71), während Maimani nur die *viae negationis* gelten läßt. Abron erklärt den göttlichen Willen für ein absolutes Attribut, Maimani für ein relatives. Als Norm des göttlichen Handelns nimmt Abron die Weisheit an, Maimani die retributive Gerechtigkeit, und so erstreckt sich die Differenz auf die verschiedensten Sätze der Religionsphilosophie. Abron behandelt auch in seinem *‘Ez Chajim* viele Gegenstände, die Maimani in seinem More nicht berührt. So z. B. die conclusiven Figuren des Syllogismus (c. 22), die historische Entwicklung der Ansichten über die Attribute (c. 72), die Natur des Bösen (c. 80), die göttliche Vorsehung (c. 83—89), die Propheten, die islamitischen Sekten und die hinterasiatischen Religionen (c. 96.), die Vergleichung der christlichen und muhammedanischen Religion mit der jüdischen (c. 97), das Wesen und die Fortdauer der rationalen Seele (c. 105—109) und so die ganze Eschatologie (c. 110—112). Aber ungeachtet der großen und bedeutenden Verschiedenheit von Maimani's More, der Polemik gegen Maimani, die sich durch das ganze Werk zieht, ist die Sprache gegen diesen rabbanitischen Heros eine bescheidene. Er citirt ihn sehr oft als den Weisen Rabbi Mose²²⁶, seltner als Rabbi Mose ben Maimani²²⁶ oder als der weise Gaon R. Mose²²⁷, und wenn er

ihn tadelt, ist er so rücksichtsvoll, ihn entweder gar nicht zu nennen, sondern nur seine Ansichten als die einer Partei anzuführen, oder mit großer Ruhe und Leidenschaftslosigkeit zu bestreiten. Mit derselben philosophischen Ruhe und ohne Sectenhaß citirt er die Ausleger Maimuni's²²⁸, das Büchlein Mescharet Mosche²²⁹ über die Auslegung des doppelten Tetragrammaton (Ex 34, 6)²³⁰, den Samuel Ibn Labon über verschiedene hebräische Ausdrücke als philosophische Begriffe, aus dessen Werken Tikkawu ha-Majim und Ner ha-Chofes geschöpft²³¹, den Schemarja Egriponti über das Tetragrammaton²³², den Ibn Esra²³³ u. A.

33. Nachdem hier einzelne Momente des stofflichen Inhalts des 'Ez Chajim und dessen Verhältniß zu den Aristotelikern, den Mutakallimän, den karäischen Vorgängern und zu dem More Rammani's skizzirt worden sind, ist es für unsern geschichtlichen Zweck nicht nothwendig, einen planmäßigen Abriss des umfänglichen Inhalts zu geben, zumal schon der Herausgeber des Werkes (Delitzsch) in seinem „Tableau des Inhalts als Leitfaden zur Lectüre des 'Ez Chajim“ dies gethan²³⁴. Ich lasse daher nur eine Bemerkung über das Aeußere des Werkes folgen. Handschriftlich liegt das Werk in der akademischen Bibliothek zu Leyden²³⁵ und in der königlichen zu München²³⁶, in der kaiserlichen Bibliothek zu Wien²³⁷ und in der Stadtbibliothek zu Leipzig²³⁸ und nach Wolf und de Rossi war auch eine Handschrift zu Venedig vorhanden. Nach den Leipziger und Münchener Handschriften wurde die schon erwähnte wissenschaftliche Ausgabe sehr correct veranstaltet. (Leipzig 1841, 8.) Früher als die Leipziger Ausgabe war, ohne daß es jedoch der Editor wußte, zu Roslow 1835 eine Ausgabe in Folio erschienen, nach einer guten Handschrift, die sich bei Simcha Jizchal ben Mose Luzki, Chacham zu Tschufut-Kale in der Krim, um 1750 befand und an die sich ein großer, weitwichtiger Kommentar dieses Luzki schloß, welcher Or ha-Chajim heißt und d. 21. Nisl. 1758 zu Tschuf.-Kale beendet wurde²³⁹. Außer dem gedruckten weitwichtigen Kommentar Or ha-Chajim²⁴⁰ von Luzki, den er selbst in seinem 1757 abgeschlossenen Orach Chaddikim bei Aufführung seiner 19 Werke nicht erwähnt, giebt es noch einen handschriftlichen Kommentar mit dem symbolischen Namen Derech Selulah²⁴¹, von einem Simcha ben

Salomo ha-Salen in der Krim²⁴² und einen kurzen Kommentar von Mose ben Samuel Kalai mit dem symbolischen Titel 'Ez ha-Da'at²⁴³. Sonst sind nur einzelne Bruchstücke mitgetheilt worden²⁴⁴.

34. Nach dem religionsphilosophischen Werke 'Ez Chajjim, das Ahron 1346 vollendet hatte, schrieb er sein zweites großes, sehr umfangreiches Werk Sefer Mizwot, d. h. Buch der Gebote, mit dem symbolischen Titel Gan 'Eden²⁴⁵ benannt, vollendet nach vorgängiger längerer Vorbereitung im Sabbat- und Jubeljahr 1354 zu Konstantinopel²⁴⁶. Dieses großartige, nomokanonische Werk, welches von den Karäern dem Jad ha-Chasaka Maimuni's zur Seite gestellt worden ist, besteht aus 25 Traktaten, die wieder in Kapitel zerfallen, so daß die sämtlichen Traktate 194 Kapitel haben²⁴⁷, dann noch aus 9 kleineren juridischen Abhandlungen²⁴⁸, deren vorzüglichste weiterhin näher beschrieben werden sollen. Zwei dieser Traktate, aus dem großen Werke gehoben, bilden eigene Werke für sich, nämlich der das Ritual des Thierschlachtens behandelnde (Dine Schechitha), welcher 22 Kapitel auf 5 Abschnitte vertheilt hat, und der über die unerlaubten Verwandtschaftsgrade (Sefer 'Arajot) in 8 Kapiteln, mit dem symbolischen Titel Jofnat Pa'aneach (Geheimniß-Enthüller)²⁴⁹. In dem ersten Traktat über den Kalender werden die Ansichten von Saadja, Ibn Esra und Maimuni und die von dem Karäer Jeschu'a mitgetheilt, sowie auch die Ansichten von Israel el-Maghrebi, der 1354 bereits verstorben war und von dem ein Ausspruch angeführt wird²⁵⁰. Auch Batrugi wird citirt²⁵¹. Ferner gedenkt er seines Oheims und Lehrers Jehuda, der auch in 'Ez Chajjim vorkommt, des Ahron, welcher das Sefer ha-Derafshot geschrieben und in einem Schriftenwechsel mit Salomo ha-Nasi gestanden hat, seines Schwiegervaters und Lehrers Mose und noch anderer Lehrer und Vorgänger. Zu bemerken habe ich noch, daß unser Ahron in seinem großen Gebotenbuche der erste ist, der von seinem eigenen 'Ez Chajjim eine summarische Beschreibung giebt, es öfter citirt und von dem erdichteten Titel Rozer Emunim für 'Ez Chajjim nichts weiß. Interessant ist die Stelle des Buches Gan 'Eden, worin er sich über die Sprache des Gebetes, über die

Pijjuthim ausspricht, was häufiger Gegenstand rabbinischer Discussionen gewesen ist und worauf schon Dales die Aufmerksamkeit gelenkt hat²⁵². Es heißt daselbst: „Manche Gelehrte haben keine andere Gebetsprache als die heilige (hebräische) gestattet, weil das Hebräische lauter und rein ist, d. h. die Bedeutungen seiner Kennwörter nicht conventionell sind, sondern als von Verben abgeleitet den verbalen Begriff noch erkennen lassen und die Schrift sie ausdrücklich „die lautere Sprache“ nennt, die einst alle Völker sprechen und in der sie Jehova anrufen werden. Hingegen haben andere Lehrer auch jede andere Sprache für das Gebet gestattet, weil Daniel doch in aramäischer Sprache gebetet habe. Aber dagegen ist eingewendet worden, daß erstens Daniel bloß zur Zeit darum aramäisch gebetet haben mag, damit die Babylonier ihn verstehen sollen, und daß ferner das Aramäische eine Schwesterprache ist und daraus sich noch nicht schließen läßt, daß man in jeder beliebigen Sprache beten darf. Aus dem Eifern gegen die Sprachmenger der Esra'schen Zeiten läßt sich vielmehr schließen, daß man nur in hebräischer Sprache beten soll“. Ferner sagt Thron: „Die Gelehrten sind verschiedener Meinung in Bezug darauf, ob die Pijjuthim (die neuhebräischen religiösen Hymnen), im Gebet recitirt werden sollen. Die Einen gestatten dieses, da der Brauch sich dafür schon früh entschieden habe, die Andern wollen in dem Gebet nur die Worte der Propheten haben und daher die Pijjuthim entfernt wissen. Die Gestattenden wenden ein, daß wir doch noch mit den Worten des Nebukadnezar und Darius Gott preisen, welche die Schrift mittheilt, obgleich die Worte Beider nicht Prophetenworte sind. Ueberdies sei das Beichtgebet dieser Ueberfrommen nicht ausschließlich sprachlicher Ausdruck der Schrift. Man dürfe in der That auch in nichtprophetischen Ausdrücken beten, wenn nur die Sprache rein und fehlerlos ist und zu einem Irrthum keine Veranlassung giebt. Jeschu'a hat den Ausbau der Sprache gestattet, wenn sie korrekt und sprachgemäß ist und das Gewünschte ausdrückt“ u. s. w. Ferner²⁵³: „Es ist jedoch mein Wunsch, die Kleinen, schädlichen Füchse, welche die Gänge einreißen, zu verhöhnen, wenn sie süßliches und zirpendes Wortgeflügel hören lassen und an den Pijju-

thim ihrer Zunge freien Lauf lassen, ohne einen Begriff oder eine Erkenntniß auszudrücken“ u. s. w.

35. Es wird hier nun am Plage sein, über die vorhandenen Handschriften dieses Gebotenbuches Ahron ben Elija's Einiges insoweit mitzutheilen, als das literarhistorische Interesse es erheischt, zumal das Stoffliche bei der großen Zahl der Gebotenbücher uns gleichgiltig läßt. Der Erste, welcher uns mit einer Handschrift des Eser Mizwot Ahron's bekannt gemacht hat, war Johann Gottfried Schupart in seinem Werke: „Secta Karaeorum dissertationibus aliquot historico-philologicis adumbrata (Jena, 1701)“²⁵⁴. Wir erfahren durch ihn, daß in der Universitäts-Bibliothek zu Jena ein Exemplar dieses Werkes liegt, das aus der Beute von Ofen (Buda) stammt, 287 Blätter in Quart umfaßt und auf Pergament von einem gewissen Ahron geschrieben ist²⁵⁵. In dem Kapitel de dogmatibus Karaeorum hat Schupart ein Bruchstück dieses Werkes, ebenso in diesem Werke das Verzeichniß der Traktate (p. 63) gegeben. Jost besaß eine Handschrift dieses Werkes aus dem Jahre 1527, 314 Quartblatt stark, zu Anfang und Ende aber von einer jüngern Hand ergänzt. Nach dieser seiner Handschrift hat er eine gründliche Schilderung der karäischen Lehre veröffentlicht²⁵⁶. In der Handschriften-Sammlung von de Rossi, jetzt in Parma, befindet sich eine Handschrift dieses Werkes aus dem Jahre 1407, nämlich von dem Schreiber Elija ben Ahron, einem Schüler und Bruderssohn des Verfassers und zugleich mit ihm Enkel des älteren Ahron ben Josef, beendet den 15. Schebath 5167²⁵⁷. Die älteste Handschrift des Ahron'schen Gebotenbuches ist aber nicht die de Rossi'sche, sondern die in der Leydener Bibliothek (Warn. n. 21), welche den 25. Tammus 1396 von dem Schreiber Jehuda ben Schemarja, also 32 Jahre nach der Abfassung des Werkes, 22 Jahre nach dem Tode des Verfassers vollendet wurde²⁵⁸. Diese Handschrift, aus 255 Folioblättern bestehend, ist in vieler Beziehung mangelhaft; denn bald fehlt die Ueberschrift, bald weist ein leerer Raum (fol. 127—29) auf ein Defekt hin²⁵⁹. Der letztere Theil des Werkes, jedoch mit einigen Veränderungen, findet sich auch in der Leydener Bibliothek als Theil des Coder

(n. 14) ²⁵⁹. Ein Excerpt daraus findet sich auch noch in Codex 73 (5).

36. Ich komme nun zu den zwei Traktaten des Gebotenbuches, welche auch als besondere Schriften circulirten und commentirt wurden, nämlich zu dem über das Ritual des Thierschlachtens (Dine Schechitha) und zu dem über die Incestgesetze ('Uraiot), welcher noch den besondern Titel Josnat Pa'aneach führt. Jener liegt uns in folgenden besondern Handschriften vor: 1. In einer Leydener Handschrift, unter dem besondern Titel Hilchot Schechitha (cod. 49) ²⁶⁰; diese zählt zwar nicht die Kapitel, aber es sind die 18 des Sefer Mizwot der Jenenser Handschrift und dazu Kap. 19 über das Verbot des Blutgenusses (Issur Dam). Dann fehlen einige Kapitel ²⁶¹ und sie schließt hierauf mit dem Kapitel über die Spann-Ader (Dine Gib ha-Nasche). 2. Als besondere Handschrift der Stadtbibliothek zu Leipzig, im Jahre 1470 zu Konstantinopel von Josef ben Saadja für den Jüngling Michael ben Baruch geschrieben und 28 Blätter umfassend ²⁶², als Beigabe zu 'Ej Chajjim. Wie dieses gehörte es zu den Beutestücken bei der Eroberung Ofens durch das Heer Leopolds (1686). Hier hat dieser Traktat folgende 5 Abschnitte: a) Erläuterung über die zu schlachtenden Thiere, in 7 Kapiteln abgehandelt, b) über die Form und den Modus des Schlachtens, in 4 Kapiteln, c) über das zu verwendende Instrument, in einem Kapitel, d) über die das Schlachten ausführende Persönlichkeit, in 3 Kapiteln, und e) über Zweck und Verwendung des Geschlachteten, in 7 Kapiteln, so daß die Summa dieser Kapitel 22 ist. Dazu kommt noch eine Einleitung und ein einleitendes Kapitel, was im Ganzen also 24 Kapitel giebt ²⁶³. 3. In der Bodlejana ²⁶⁴ befindet sich ebenfalls eine Handschrift der Dine Schechitha, wenn auch unvollständig. — Eine methodische Erklärung dieses Traktats lieferte im Jahre 1488 der Karäer und Arzt Abraham Wali (ben Jakob Chasan). Diese führt Luzki in seinem Verzeichnisse auf ²⁶⁵ und wird sie noch in einer karäischen Bibliothek handschriftlich bewahrt ²⁶⁶. Eine vorzügliche, wissenschaftliche und specialisirte Wiedergabe des Inhalts in deutscher Sprache gab Deligsch im Literaturblatt des Orients 1840 ²⁶⁷. Am Schlusse der übersichtlichen Darstellung dieser Monographie ist überzeugend das

Ergebnis dargestellt worden, daß Ahron diesen Traktat nur nach 1346 geschrieben haben kann, da er darin zwei Mal³⁶⁸ sein um diese Zeit geschriebenes 'Ez Chajjim citirt, daß er es aber auch vor 1354, d. h. vor seinem Sefer Mizwot geschrieben haben muß, da er zwei Traktate seines Gebotenbuches, den über 'Ara jot und über die Reinheitsgesetze, als noch auszuarbeitende anführt³⁶⁹, daß er mithin einzelne Traktate des Gebotenbuches zwischen 1346 und 1354 ausgearbeitet hat. Das philosophische Sefer ha-Zichud³⁷⁰, das er in seinem 'Ez Chajjim citirt³⁷¹, mag er vielleicht schon vor 1339 geschrieben haben, denn aus dem Jahre 1339 führt er in Dine Schechitha schon einen Vorfall an³⁷². — Der andere Traktat aus dem Gebotenbuche, der für sich bestanden hat, war der über 'Ara jot, der noch den besondern symbolischen Titel Hofnat Pa'aneach geführt hat und worüber das Nöthigste schon gesagt worden ist.

37. Das dritte und letzte große Werk Ahron's war sein großartiger Kommentar zum Pentateuch, den er im Jahre 1362³⁷³ vollendet und mit dem symbolischen Titel Keter Tora benannt hatte³⁷⁴. Wie er in seinem 'Ez Chajjim ein Gegenstück zu Maimani's More Nebuchim, in seinem Buche Gan 'Eben ein Seitenstück zu Maimani's Jab, ebenso hat er in seinem Keter Tora wahrscheinlich nur ein Gegenstück zu Ibn Ezra's Pentateuch-Kommentar geben wollen. Wie dieser giebt er in seinem in poetischer Prosa verfaßten Vorworte eine Ueberschau der mannigfachen Richtungen auf dem Gebiete der Exegese, auslaufend in einer summarischen Darlegung der Streitpunkte zwischen Karäern und Rabbaniten, und auf diese große Vorrede, welche für die Geschichte der Schriftauslegung und für die Geschichte der Spaltungen im Judenthume von besonderem Interesse ist, folgt sodann der Kommentar. Eine umfangliche Gelehrsamkeit in der großen exegetischen Literatur, eine starke Belesenheit in den karäischen und rabbanitischen Schriften zeichnet den Verf. dieses Kommentars aus und sein kritisches Talent, das sich auch in den andern zwei Schriften so glänzend bewährt hat, regte ihn an, die Ansichten und Auslegungen der Vorgänger prüfend zu mustern. Den Pentateuch-Kommentar seines karäischen Vorgängers Ahron ben Josef, den Mibchar, unterwirft er namentlich

einer steten kritischen Prüfung, freilich nur im dogmatischen und philosophischen Element, da der sprachliche Theil seiner Exegese den andern Theilen gegenüber sehr in Schatten tritt. Daß Ahron in diesem letzten seiner großen Werke sich auf sein 'Ez Chajjim²⁷⁶ und Sefer Rizmot²⁷⁶ beruft, konnte sich von selbst verstehen, aber daß er bei dem Zurücktreten des sprachlichen Theiles dennoch sich auf die Lesarten der Ost- und Westländer, auf die Männer der Masora bezieht, dies gehört zu dem allgemeinen Vorzug der karäischen Auslegung²⁷⁷.

38. Es sei uns nun gestattet, über die bekannt gewordenen Handschriften des Aeter Tora, über die Herausgabe eines Theiles desselben, über die theilweise lateinische oder deutsche Uebersetzung hier das Nöthigste mitzutheilen. Asarja bei Mossi hat vor 1575 eine Handschrift dieses Werkes erworben und daraus Einiges in den handschriftlichen Glossen zum 15. Kapitel seines Meor 'Enajim²⁷⁸ mitgetheilt. Nach dieser für uns verlorenen Handschrift kommt die in Jena (cod. 396) in Betracht, aus welcher Rosgarten, mit Vergleichung der Leydener Handschrift, das ganze große Vorwort und einige Partien der Genesis²⁷⁹ in Text und lateinischer Uebersetzung im Jahre 1824 herausgegeben hat²⁸⁰. Daß die lateinische Uebersetzung Rosgarten's nicht immer genau und dem Texte entsprechend ausgefallen ist, hat Jost klar bewiesen²⁸¹, aber um so gründlicher und wissenschaftlicher ist die deutsche Bearbeitung derjenigen Partie der Vorrede Ahron's, worin die Hauptdifferenzen zwischen Karäern und Rabbaniten behandelt werden, gegeben von Delitzsch in einer Reihe von Artikeln im Literaturblatt des „Orient“, worauf ich verweisen kann²⁸². Die viel tiefer stehende Leydener Handschrift, 412 Folioblätter umfassend, hat kein Datum des Schreibers²⁸³ und hat nur bei einer zu veranstaltenden Ausgabe einen Werth für die Vergleichung. Eine bessere Handschrift dieses Werkes besaß Bisselichs, und ist sie als Cod. 51 Folio in dem Werkchen ha-Balith erwähnt²⁸⁴; diese ist jetzt in der Vobleyana²⁸⁵. Eine sehr genaue Beschreibung haben wir von der Handschrift des Aeter Tora in der kaiserlichen Bibliothek zu Wien²⁸⁶. Die 314 Folioblätter umfassende Handschrift enthält eingeschaltet Zusätze und Verbesserungen des Textes, Glossen am Rande und Varianten aus

zwei andern Handschriften; bis Blatt 236 ist sie von Luzki (1750). Der Ergänzer und Vergleich der f. 237—314 lebte später. Den Kommentar zu den zwei letzten Parascha's von Exodus hat Luzki auslassen müssen, weil sie in seinem Originale gefehlt haben. Im Jahre 1788 hatte der Sohn Luzki's, Isaa ben Simcha, diese Handschrift verkauft und sie kam endlich nach Wien, als sie zusammen mit dem Mibchar des Ahron ben Josef, mit dem Superkommentar Ma'amar Mardechai von Mardechai ben Nissan gedruckt werden sollte und den 21. März 1831 bereits das „Imprimatur“ erhalten hatte²²⁷. Proben mit Uebersetzungen aus dieser Handschrift mitzutheilen hat Eugenheimer versprochen²²⁸ bis jetzt hat er solche, unseres Wissens, nicht erscheinen lassen.

39. Nach Vorführung dieser drei großen epochemachenden Werke Ahron ben Elija's ist die Schilderung dieses ausgezeichneten karäischen Autors abgeschlossen und mit ihm schließt dieser Zeitabschnitt (1150—1375), zu dem wir naturgemäß die ersten Jahre der Verbreitung seiner Werke rechnen (1370—1375), würdig ab. Seine nur beiläufige Thätigkeit für die religiöse Poesie²²⁹ kommt hier ebensowenig in Betracht, als die einzelnen monographischen Arbeiten, die er doch wahrscheinlich seinen Schülern zugesandt hatte, berücksichtigt werden können. Die hermeneutischen Principien Ahron's und seine Differenzpunkte zwischen Karäern und Rabbaniten sind nach dem Vorworte zu Keter Tora in wissenschaftlicher Bearbeitung von Delisich niedergelegt und mögen dort nachgelesen werden. Der Styl Ahron's ist oben bei Besprechung des Styles von Ahron ben Josef, zu dem er einen Gegensatz bildet, behandelt worden. Bei einer Durchmusterung der Männer dieser Periode, welche die literarische Kultur der Karäer in dieser Zeit repräsentiren, ist es erfreulich, auf die zwei Ahron zu stoßen, die gleich den zwei Säulen Jachin und Bo'az den Tempel des Karäerthums zieren. Ahron ben Josef am Eingange des Zeitabschnittes und Ahron ben Elija am Ausgange desselben sind zwei würdige Repräsentanten, die jede Epoche der wissenschaftlichen Entwicklung zieren würden.

Sechster Abschnitt.

Von Samuel el-Maghrebi bis Mose Baschiatschi.

Signatur des Zeitabschnittes. Autoritäten-Glauben, Unterordnung und Abhängigkeit sind die Grundzüge dieser Zeit. Nur im Einzelnen ein Hinausgehen über die Vorgänger. Samuel el-Maghrebi, Dajjan in Kahlra. Sein Leben und seine Schriften. Jehuda ben Schemarja in Konstantinopel. Abschreiber und Dichter. Schemarja, sein Vater, Abschreiber und Dichter. Fassan (Jeset) el-Berzani in Palästina. Seine polemische Schrift gegen die Rabbaniten. Jehuda Meir Laurisi aus Lantien. Abraham ben Jehuda, Abuherr der Familie Lischbi. Sein Leben und sein Jesod Mikra. Eljja Lischbi. Jehuda ben Eljja und seine drei Söhne Josef, Isak und Eljja. Dieselben als Abschreiber und Schriftsteller. Sefer ha-Per. Josef Lischbi's Arbeiten über den Kalender. J. Lischbi. Abraham Ball (b. Jak.) oder Abraham Mose, Chacham in Mizr. Seine Schriften. Sein Sohn Mose Ball, Chach. in Mizr, Verf. von 565 Liedern. Sefer Serach und Tachlemoni. Sabbatal de Proto, Abschreiber und Dichter. Josef ben Saadja in Konstantinopel. Michaël ben Baruch daselbst. Die eingreifenden Rabbaniten im 15. Jahrhundert. Chanoch Japorta. Mose Kapugato oder ha-Jemani. Mardechai Komtino. Sabbatal ben Malkiel ha-Kohen. Eljja Mischki. Gedalja Ibn Jachja-Negro. Schemarja Mejudas oder Ikriti. El. Kapfali. Komtino's Leben und Schriften. Kapugato's Kommentar zum Fünfbuch u. heftige Polemik. Mischki's Decisionen u. Gutachten über die Karäer. Eljja Baschiatschi. Sein Leben und seine Schriften. Sein Komofanon Abderet Eljjahn. Die kleineren Schriften desselben. Kaleb Gendipulo, der Schweftersohn u. Schüler Eljja's. Sein Leben u. seine Schriften. Mose ben Eljja Baschiatschi. Sein Leben und Schicksal. Samuel ben Salomo Eljja und Baruch ben Salomo. Sefer Jehuda. Sefer Sebach Pesach. Das Werk Matte Elohim. Sefer Ruben. Jehuda Poli ben Elieser Tschelbi. Sein Leben und seine Schriften. Schfar Jehuda. Allgemeine Betrachtung über die literarische Kultur der Karäer von 900—1575. Das karäische Schriftthum des 17. und 18. Jahrhunderts, das noch zu behandeln bleibt.

1375 — 1575.

1. Wie jeder der vorigen Abschnitte dieser Geschichte hat auch dieser sechste von 1375 — 1575 sein unterscheidendes Merkmal. Nicht bloß das Aufgeben der Polemik gegen Rabbaniten, sondern das Aufgeben jeder selbständigen Weiterforschung, nicht bloß das Studium der rabbanitischen Literatur, sondern der blinde Autoritäts-Glaube für die frühern Erzeugnisse der eigenen Partei, die Abhängigkeit von den frühern Lehrern ist der Grundzug dieser Zeit. Nur wenige Persönlichkeiten dieser Zeit, wie Elija Baschiatschi, Jehuda Puki und Mose Baschiatschi, konnten sich zu einer schwachen Autorität erheben, nur der Eine oder der Andere hat außer der theologischen Wissenschaft auch andere Disciplinen angebaut, die Meisten waren jedoch mehr oder weniger Schüler von Rabbaniten und scheueten sich nicht, dies offen zu bekennen. Viele haben ihre literarische Beschäftigung hauptsächlich als Abschreiber älterer Werke bekundet, wie Schemarja und sein Sohn Jehuda, Jehuda ben Elija Tischbi und seine zwei Söhne Josef und Jsaak, der Arzt Abraham Bali, Sabbatai de Proto, Josef ben Saadja in Konstantinopel u. a. m. Andere haben etwas Exegetisches compilirt, wie Abraham Tischbi, oder Homökanonisches, wie Mose Baschiatschi, oder Polemisches, wie Hassan el-Barlani; aber eine Selbstständigkeit in dem Erörtern des vorhandenen Materials haben nur Samuel el-Maghrebi und Elija Baschiatschi angestrebt und theilweise erreicht. Eine andere Eigenthümlichkeit dieser Zeit ist die der Scholien oder Kommentare zu vorgängigen berühmten Werken, wie die Scholiasten Jehuda Meir Taurisi, Abraham Bali u. A. beweisen; Kaleb Esendipulo z. B. machte zu alten Werken die Indices oder schrieb Ergänzungen zu denselben. Am Meisten jedoch charakterisirt diesen Zeitabschnitt die Rücksichtnahme der Rabbaniten auf die bedeutendsten literarischen Leistungen der vorhergegangenen Epoche bei den Karäern. Die Byzantiner Mose Kapuzato, Salomo Scharbith ha-Sahab und Mardechai Komtino schrieben Pentateuch-Kommentare, worin sie gegen die große karäische Autorität, gegen Ahron ben Josef, in mehr oder weniger bitterer Sprache polemisirten. Salomo Scharbith ha-Sahab und Eltjia Mistrachi griffen einzelne Punkte ihrer Gejeseesdeutung an. Der Zweck dieser rabbanitischen

Polemik war jedoch nicht, wie in früheren Zeiten, die Spaltung zu erweitern, sondern nur die Karäer herüberzuziehen. Es wurden auch vielfache Versuche gemacht, eine Versöhnung der zwei religiösen Parteien herbeizuführen und nur verschiedene eingetretene Umstände sind schuld, daß das Versöhnungswerk gescheitert ist.

2. Beim Beginn dieses Zeitabschnittes der karäischen Entwicklung (1375) tritt uns der für Aegypten, Palästina und Syrien als Autorität geltende Arzt Samuel, Dajjan zu Rahira, entgegen. Sein vollständiger Name war hebräisch Samuel ha-Rose ben Rose ben Jeschu'a¹, aus der Familie der Maghrebiten², was arabisch durch el-Maghreba el Akl³ ausgedrückt wird; gewöhnlich jedoch wird er bei den hebräischen Chronisten el-Mu'allim Samuel ha-Rose oder Samuel ha-Rose ha-Ma'arabi genannt⁴. Samuel el-Maghrebi, wie ich ihn im Verlaufe nenne, wurde c. 1350 in Nordafrika oder Maghreb geboren und führte daher den Beinamen el-Maghrebi, wie auch Israel ben Samuel, Dajjan zu Rahira, von seinem Geburtslande el-Maghrebi zubenannt wurde. Nach dem Empfang einer wissenschaftlichen Erziehung wurde es ihm ermöglicht, die Werke von Josef el-Bazir, Abu'l-Sari, Furtan Ibn Nad, Jesei, Abu'l-Fadhl, Jesei Ibn Jaghir, Israel el-Maghrebi, Ahron ben Eliza und Abu-Said ha-Nasi zu studiren; er ging sodann nach Rahira oder Mizr, wo er, wie sein Landsmann Israel ben Samuel vor ihm, Dajjan der karäischen Genossenschaft zu Rahira wurde⁵. In seinem Amte als Dajjan (c. 1390) gewann er, wie früher sein Vorbild und Landsmann Israel (st. c. 1330) und sodann dessen Schüler Ibn Jaghir (starb c. 1345), ein solches Ansehen, daß Mose Baschiatshi (st. 1572), der Abschließer dieses Zeitabschnittes, diese Trias als die der letzten Autoritäten über die Incest-Gesetze angesehen hat, mit dem Bemerken, daß die Karäer Palästina's, Damask's und Aegyptens nur an den Bestimmungen dieser festhalten⁶. Nachdem er bis zu seinem vierzigsten Jahre einige kleinere Arbeiten geliefert hatte, die weiterhin aufgeführt werden sollen, schrieb er 1394 sein großes Buch der Gebote, genannt el-Muršid (hebräisch Mešascher), und später c. 1410 seinen Pentateuch-Kommentar, wodurch er sein Ansehen als Gesetzeslehrer

- begründete; er starb, wie man der Wahrscheinlichkeit nach annehmen darf, um 1420 zu Rahira.

3. Wir kommen nun zu el-Maghrebi's Schriften, soweit davon Spuren nachzuweisen sind. Aus sabbatlichen Vorträgen, welche Samuel ein Jahr lang über die Wochenabschnitte des Fünfbuches gehalten hat, entstanden 1. seine *Mulabbimāt* oder Einleitungen zu den Wochenabschnitten des Fünfbuches, welche Munk im Jahre 1841 zu Rahira gesehen und für die Pariser Bibliothek erworben hat⁸. Was die Oefonomie und Einrichtung dieser c. 1380 verfaßten *Mulabbimāt* anlangt, so besteht jede *Mulabbima* aus zwei Theilen, von denen der erste homiletisch ist, worauf nach einer Auseinanderlegung des Inhalts des Wochenabschnittes erbauliche Betrachtungen darüber gegeben werden, der zweite hingegen nur liturgischer Natur ist und die eigentliche Perikopen-Vorlesung einleiten soll. Die liturgische Partie ist aber so eigenthümlich, daß eine Darstellung derselben von Interesse ist. Sie beginnt mit einer Aufreihung von Bibelversen, die auf den Inhalt der Perikope irgend eine Beziehung haben können; dann folgt ein *Nešhut*⁹ in hebräischer metrischer Sprache, gleichsam die Ermächtigung zur Vorlesung des Wochenabschnittes erbittend; sodann kommt ein arabisches *el-Šhamd lillāh* oder Lob Gottes¹⁰, die Angabe der Unterabtheilungen der Verszahl des Wochenabschnittes, worauf zugleich Text und Kommentar folgen. Die ganze *Mulabbima* besteht demnach ihrer doppelten Richtung nach aus dem Wochenabschnitte mit seinem Kommentar; wahrscheinlich aber ist der Kommentar erst später hinzugekommen, während früher bloß der Schrift-Text gefolgt ist. Zum Schlusse folgt noch ein hebräisches Gebet für die Ruhe Moše's und der Propheten sowie ein Psalm¹¹. — 2. Ein *Kitāb el-'Ibbār* oder über die Kunde des jüdischen Kalenders, ursprünglich arabisch c. 1376 verfaßt, im Jahre 1757 aber, von Samuel ben Abraham aus Jerusalem, in's Hebräische unter dem Titel *'Injan Kibbuš ha-Šhodesch* übersetzt. Dieses Werk besitzt Pinsker handschriftlich in der hebräischen Uebersetzung; nur fehlen am Schlusse einige Kapitel. Der Verfasser heißt hier Samuel el-Mu'allim ha-Moše ben Moše in Aegypten¹². — 3. Ein Gesetzescodez oder Zusammenstellung sämtlicher pentateuchischer

Vorchriften in arabischer Sprache, c. 1390 verfaßt, handschriftlich bei Firkowitsch¹³. Dieses nach Art von Sefer Dinim verfaßte Werk war Vorläufer zu seinem großen Geboten-Buche geworden.

4. Alle diese überragt sein großes, nach dem Muster des Ibn Baghir gearbeitetes und sehr ausführliches Kitāb el-Rizwot¹⁴, d. h. Buch der Gebote, zu Rabira verfaßt und wie alle seine Schriften in arabischer Sprache. Das Werk, welchem er auch den arabischen Titel el-Murschid¹⁵, d. h. der Gerade-Leiter, gegeben, besteht aus zwölf großen Abschnitten oder Makālat, die dann in zahlreiche Kapitel oder Fuzul zerfallen, wie auch Ibn Baghir's Buch der Gebote in ähnlicher Weise eingetheilt ist. Die Anzahl der Kapitel des umfangreichen Werkes beträgt 358, wenn man die eines jeden der 12 Abschnitte zusammenzieht¹⁶. Was die Abfassungszeit anlangt, so ist aus einer erhaltenen und richtig gedeuteten Notiz das Jahr 5154, d. h. 1394 zu bestimmen¹⁷, nachdem vorher der Verfasser mehrere andere literarische Arbeiten angefertigt hatte. Es befindet sich in arabischer Sprache handschriftlich in der oft genannten Karäer-Bibliothek in der Krim¹⁸, aus 367 Quartblättern bestehend. Das Datum der ersten Abschrift von dem Arzt Abraham ben Jeset war nach dem Epigraph in arabischer Sprache vollendet den 18. Ramadhan 864, was 1455 oder 1460 giebt¹⁹. Zu der arabischen Urschrift des Gebotenbuches el-Maghrebi's, welche in der Karäer-Bibliothek liegt, hat ein karäischer Lehrer Jehuda Meir Laurisi arabische Randglossen geschrieben, welche den Text el-Maghrebi's eng einschließen²⁰, über welche jedoch weiterhin berichtet werden soll. Eine Uebersetzung der arabischen Urschrift el-Maghrebi's ins Hebräische besorgte Samuel ha-Rohen ben Salomo ben Josef ben Jsaak ben Jona zu Damask im Jahre 1722,²¹ nach einer Abschrift des Originals aus dem Jahre 1434²². Diese hebräische Uebersetzung befindet sich handschriftlich in der Bibliothek Firkowitsch und ist noch genauer zu untersuchen²³. Nächst der hebräischen Uebersetzung haben wir noch eines arabischen Auszuges aus dem großen Gebotenbuche Samuel el-Maghrebi's zu gedenken. Dieser Auszug wurde 1562 zu Rabira angefertigt, 168 Jahre nach Abfassung des Werkes. Munk brachte 1841 nach Paris ein Exemplar

dieses Auszuges, welches zu Anfang und Ende defect war²⁴. So viel über das Aeußerliche dieses umfangreichen Werkes.

5. Von der äußerlichen Gestaltung, der Uebersetzung und dem Auszug dieses Werkes gehe ich zu der Betrachtung der innern Seite desselben über. Zunächst kommen die benutzten ältern Werke und die angeführten Autoritäten in Betracht, da die wissenschaftliche Arbeit sich stets in der Benutzung der Vorgänger charakterisirt. Der Verfasser führt an 1. Abu Jakub el-Bazir, d. h. Josef ha-Roeh. 2. Das Sefer Dinim von el-Mu'allim Abu'l-Sâri, in der Einleitung zum 11. Abschnitt²⁵. 3. Abu'l-Farâg Furkan Ibn Asad, der hebräisch Jeschu'a ben Jehuda heißt; diesem wurde zuweilen auch das Epithet el-Scheich el-Kabir, d. h. der große Alte, zu Theil. 4. Jeket ha-Lewi, zuweilen mit dem Epithet „der Große“. 5. El-Seid el-Reis Abu'l-Fâdhil, d. h. der Herr, der Rasi, Abu'l-Fâdhil, der mit Salomo Rasi wahrscheinlich identisch ist. 6. Das Siddur des Lehrers Fâdhil, angeführt bei Gelegenheit, wo dieser über die Formulare der Scheidebriefe und der Ehepacten handelnd sich auf sein Rituale beruft²⁶. 7. Israël ha-Dajjan, welchen Jehuda Meir Laurisi mit el-Maghrebi bezeichnet. 8. Den Arzt Jeket (Ibn Bagbir), den er auch unter el-Chakim el-Bâsi, d. h. der ausgezeichnete Arzt, versteht. 9. El-Scheich Abul-Farâg Harûn, im 37. Kapitel des 8. Abschnitts citirt. 10. Das Kitâb el-Mizwot des Mu'allim Abu Sa'id, citirt im 44. Kapitel des 12. Abschnittes. 11. Ahron ben Elija el-Rustantini, den Verfasser des 'Ez Chajjim. Aus diesen erwähnten Autoritäten kann man bereits entnehmen, daß er bei Behandlung der Gebote, ehe er seine eigene Ansicht dargelegt, zuerst die der Vorgänger besprochen haben mag, und wirklich war dies der Fall, wie wir aus dem 1. Kapitel des 9. Abschnittes, das Binsker mitgetheilt hat²⁷, deutlich sehen.

6. Dem Gebotenbuche schließt sich in Form von Fragen und Antworten sein Pentateuch-Kommentar an, welcher Tassir el-Tora 'ala Charif el-Mas'alah we-el-Gûsb genannt wird²⁸ und c. 1410 verfaßt worden sein mag. Die oben erwähnten Mulabbimat, aus wirklichen Vorträgen entstanden, bilden

zu diesem Kommentar in eigenthümlicher Form die Einleitungen, und wie jene aus seiner ersten praktischen Wirksamkeit entstanden sind, so mochte dieser Kommentar den Schlüsselstein seiner Lehrwirksamkeit gebildet haben. Die Form des Kommentars ist nach dem Muster seines Vorgängers Jefet Ibn Ragbir gearbeitet, wie dieser ihm auch für sein Kitāb el-Muršid zum Muster gedient hat. Von diesem Kommentar hat Munk im Jahre 1841 zu Rahira ein Fragment gefunden, welches zu Bereschit gehörte²⁹, und in der kaiserlichen Bibliothek zu Petersburg liegen 65 Blatt, die nur über die ersten Perikopen des Fünfbuches sich erstrecken und selbst diese nicht ganz umfassen³⁰, so daß man auf die große Umfänglichkeit dieses Kommentars mit Recht schließen kann. — Außer diesen mehr oder weniger erhaltenen Arbeiten schrieb er auch noch religiöse Lieder und Hymnen. Schon seine Muladdimāt enthalten zahlreiche Nešut (נשׁוּת) und Gebete in hebräisch-gereimter Form, wie wir oben angedeutet haben; es mögen daher im Hymnarium von Damask³¹ die vier Lieder mit Akrostich seines Namens von ihm sein³².

7. Mit dem Beginn des 15. Jahrhunderts und noch etwas früher ist hier der Karäer Jehuda ben Schemarja vorzuführen³³, welcher zu Konstantinopel den 25. Tammus 5156 d. h. 1396 die Abschrift des 1354 verfaßten Gebotenbuches von Ahron ben Elija vollendet hatte. Diese Abschrift befindet sich gegenwärtig in der Warner'schen Sammlung der Leyd. Bibliothek³⁴. Sonst wissen wir nur von ihm, daß er religiöse Poesien für das karäische Ritual geschrieben, die sich noch im Siddūr der Karäer finden³⁵. Er schrieb auch vier Bußlieder (Selichot), wie Zunz nachgewiesen hat³⁶, der die ersten sechs Strophen eines dieser Bußlieder ins Deutsche und zwar in schöner metrischer Form übersezt hat. Sein Vater Schemarja fertigte im Jahre 1354 eine Abschrift des Werkes Džar Nešmad über Leviticus von Thobijja ben Mose und diese Handschrift in Folio wird in dem Katalog der Oppenheimer'schen Bibliothek aufgeführt³⁷. Wie sein Sohn war auch er Abschreiber und Dichter und seine Hymnen finden sich nicht nur bei den Karäern sondern auch bei den Rabbaniten³⁸. Luzki gedenkt in seiner Aufzählung der karäischen Lehrer des byzantinischen Reiches

eines Schemarja ha-'Obed und eines Schemarja ben Sabbatai³⁹, ohne daß wir zu entscheiden vermögen, ob einer derselben mit unserm Schemarja als identisch anzusehen sei.

8. Bedeutender als Jehuda ben Schemarja in Konstantinopel war Jehuda Meir Lauri aus Lauris, welcher inmitten einer arabischen Bevölkerung v. 1420 gelebt und das große Kitāb el-Murshid von Samuel el-Maghrebi mit zahlreichen und werthvollen Glossen versehen hat⁴⁰. Als el-Maghrebi's großes Werk 1461 kopirt wurde, waren die Glossen Lauri's bereits beigefügt und er selbst schon verstorben; der Schreiber führt ihn auf dem Titel der Handschrift schon mit der Euphemie der Verstorbenen an⁴¹. Seine arabisch geschriebenen Schollen oder Glossen führen aus älteren karäischen Schriften belegende oder divergirende Ansichten an, die in den erhaltenen Werken sich nicht mehr vorfinden, und ebenso werden rabbanitische Schriften für gewisse jüdische Gebräuche angeführt, was sonst bei karäischen Schriftstellern nicht üblich war. So z. B. führt er ein großes Stück aus einer Schrift Jeschu'a's (ben Jehuda) an, worin über das Kitāb el-'Ibbār von Hāja ben David und über Isaaq Nappācha das Ausführlichste berichtet wird⁴², was oben bei Hāja schon mitgetheilt worden ist. Von den rabbanitischen Schriften sind zu nennen die Tḥūrim des Jakob ben Ascher (st. c. 1340), aus welchen der usus der Frommen in Deutschland, 2 Tage den Sübnetag zu feiern⁴³, herühren soll und das kleine Sefer Mizwot von Isaaq de Corbeil (st. 1270)⁴⁴. Manchmal citirt er rabbinische Bräuche, ohne das betreffende Werk zu nennen⁴⁵.

9. Ein wenig bekannter karäischer Schriftsteller war Hassan (Jeset) el-Barlani oder Barlamani, welcher um 1400 blühte und noch die Kunja Abu'l-Hassan geführt haben soll. Da er arabisch geschrieben hat und sein Werk in einem arabischen Bücher-Verzeichnisse aufgeführt wird⁴⁶, da er überhaupt ganz und gar einen arabischen Namen führt, so ist mit Recht anzunehmen, daß er inmitten einer arabischen Bevölkerung gelebt habe. Vermuthlich lebte er in Palästina, wo noch immer in den karäischen Gemeinden arabisch geschrieben und gegen die Rabbaniten polemisirt wurde. Er schrieb im Jahre 808 der Hegira, d. h. 1405, eine umfangliche

Widerlegungsschrift gegen rabbanitische Ansichten in arabischer Sprache, welche sich noch in der Firkowitsch-Bibliothek befindet⁴⁷ und 179 Quartblätter umfaßt⁴⁸. Näheres über diese polemische Schrift ist aber nicht bekannt, da der jetzige Besitzer derselben (Firkowitsch) eine Mittheilung darüber nicht gegeben und nicht einmal den arabischen Titel mitgetheilt hat.

9a. Dem so eben hier Vorgeführten schließt sich der karäische Lehrer und Schriftsteller Abraham ben Jehuda ben Abraham an, welcher 1420—50 zu Konstantinopel geblüht hat. Er war Ahnherr gelehrter Nachkommen, welche unter dem Familiennamen Tschbi in dem spätern karäischen Schriftthum oft genannt wurden⁴⁹. Er selbst bietet schon in seiner schriftstellerischen Thätigkeit und in seinen Studien ein treues Spiegelbild dieses Zeitabschnittes. Das eigene Karäische in der Exegese und Theologie überhaupt war durch die geistige oder wissenschaftliche Obmacht der Rabbaniten entweder ganz verschwunden oder so geschwächt, daß es sich nicht mehr geltend machen konnte und von einer Polemik gegen den Rabbinismus, die sonst in einer karäischen Schrift nie fehlte, war bei Abraham keine Spur. Wie ein Rabbanit studirte er zum Behufe der Exegese den agadischen Theil des Talmud und des Midrasch, die rabbanitischen Heroen der hebräischen Sprachkunde oder Exegese, wie Ibn Esra, Josef und David Kimchi, Raschi, Ibn Ganach u. A.; er führt diese, ebenso wie ein Rabbanit, als Gewährsmänner an, nur daß er neben ihnen auch die karäischen Autoritäten citirt.

10. Was die Schriften Abraham's anlangt, so hat man noch von ihm „das Buch Jesod Mikra“⁵⁰, d. h. Grundfeste der Schrift, enthaltend Scholien über sämtliche vierundzwanzig Bücher der Schrift (c. 1440 verfaßt), worin er, wie sein Enkel Jehuda ben Elija Tschbi 1518 ausdrücklich den Inhalt beschrieb⁵¹, für die Lehrer der Jugend mit großem Fleiße aus den vorgängigen Kommentaren sachliche und grammatische Auslegungen gesammelt und diese in aller Kürze mit Angabe der Gewährsmänner gegeben hat. Der ganze Kommentar, wie er sich in der Handschrift der Leydener Bibliothek befindet, besteht aus 248 Quartblättern. Der Enkel des Verfassers, Jehuda ben Elija Tschbi (ben

Abraham), hat die Schrift seines Großvaters ergänzt und abgeschrieben, und zwar begonnen zu Belgrad den 26. Kislew 1510 unter Sultan Bajazet und beendet Freitag den 10. Elul 1518 unter Sultan Selim⁶². Die Sprache ist kurz und gedrängt, die Erklärung fast nur grammatisch, nur sehr selten philosophisch gehalten, und jede Polemik vermieden. Er gedenkt der hauptsächlichsten tatarischen Vorgänger auf dem Felde der Exegese, als des Jeset, Jeschu'a, Ahron ben Josef u. A., aber ebenso häufig führt er die rabbanitischen Autoritäten an, wie Ibn Ganach, Ibn Esra, Josef und David Kimchi u. A. Daß er die talmudische Agada und den Midrasch ebenso wie ein Rabbanite citirt, ist bereits oben berührt worden; hier ist nur noch zu bemerken, daß er, den orthodoxen Rabbaniten gleich, die agadische Schrifterklärung nicht verschmähet.

11. Die innere Oekonomie dieses Kommentars ist vom Verfasser in folgender Weise beliebt worden. Nach zwei Einleitungs-Gedichtchen, worin die göttliche Weisheit gerühmt und von ihr die Hilfe zur Abfassung des Werkes ersucht wird, folgt ein kleines Vorwort, in welchem Abraham seine Mühe hervorhebt, das Vorzüglichste der Schriftausleger an einem Ort zu haben „um den wahren Schriftsinn und die einfache grammatische Fassung auszudrücken“. Die Perikopen des Pentateuchs schließen immer mit einem akrostichischen Gedichte⁶³, welches auf den Inhalt oder den Namen der betreffenden Perikope sich bezieht. Zur Perikope Jitro, worin sich der Dekalog befindet, hat der Verfasser drei Gedichte gegeben, von denen zwei den Namen H a l a m a, d. h. aufmerkhames Innehalten⁶⁴, führen und wo er theils das Mysterium der Zehnzahl erklärt, theils die zehn Worte mit den zehn Sphären in Verbindung gebracht hat. Die Reihenfolge der hagiographischen Bücher ist eine eigenthümliche; die Bücher der Chronik eröffnen und das Buch Esra schließt dieselbe. Das Hochlied Salomo's wurde als allegorische Vermittelung zwischen dem thätigen Intellekt und der Seele betrachtet, wie es schon vor ihm Josef ben 'Alnin gegen Ende des 12. Jahrhunderts allegorisirt hat⁶⁵. Die aramäischen Stücke in der Bibel sind größtentheils ins Hebräische übersezt⁶⁶. — Im Jahre 1438 kopirte für ihn ein gewisser Karäer Je-

hojada Sefardi, d. h. aus Kertsch, die hebräische Uebersetzung des Kommentars von Ibn Roschd zu dem aristotelischen Werke der *Θυσιαὶς Ἀποδείξεις*⁵⁶; gewiß werden noch andere Schriften für ihn geschrieben worden sein. Ebenso wird unser Abraham ben Jehuda als religiöser Dichter für das karäische Ritual in dem zu Venedig 1528—9 erschienenen karäischen Seder Tesillot aufgeführt⁵⁷, was uns nicht wundern kann, da er auch in seinem Jesod Mikra, das wir so eben besprochen, eine Anzahl Gedichte hat⁵⁸. Er war übrigens der erste, der mit halben Worten reimte⁵⁹.

12. Bei dieser Gelegenheit mögen noch die Nachkommen dieses Abraham in ihren schriftstellerischen Leistungen und in ihrer sonstigen Bedeutung für das Karäerthum hier besprochen werden, obgleich dadurch die Zeitenfolge unterbrochen wird. Ein Sohn Abraham's mit Namen Elija nahm den biblischen Beinamen Tischbi an, der von nun ab bei der Familie verblieb. Er lebte von 1470—1510 zu Konstantinopel. Von seinem Enkel Elija wird er dadurch unterschieden, daß dieser als ben Jehuda, jener aber als ben Abraham aufgeführt wird. Von unserem Elija ben Abraham ben Jehuda Tischbi wurde c. 1475 das anonyme Werk *Chillal* abgeschrieben und durch ein großes altostkisches Gedicht eingeleitet, wie wir oben gesehen haben. Dieses Einleitungsge-dicht war bei Luzli u. A. die Veranlassung, den Schreiber für den Autor zu nehmen⁶⁰. Wie sein Vater mochte er ebenfalls religiöse Poesien für das karäische Ritual geschrieben haben. Ein Sohn dieses ersten Tischbiter Elija führte den Namen seines Urgroßvaters Jehuda und lebte als Jehuda ben Elija Tischbi zu Belgrad unter Bajazet und Selim 1510—1530. Wie die ganze Familie war auch er vorzüglich Abschreiber und als solcher kopirte er 1. die Schrift seines Großvaters (Abraham) Jesod Mikra zu Belgrad, begonnen den 26. Kislew 1510 und beendet den 10. Elul 1518. Er schrieb dies, wie er in einer Nachschrift erzählt, außerhalb der Stadt Belgrad am Meere, als die karäischen Genossen der Pest wegen in den Fischerhäusern wohnten und in den Gärten der Friedhöfe umhergehen mußten. 2. Kopirte er das Buch *Jehi Meorot* von Thobijja ben Mose, wie aus der erhaltenen Handschrift zu ersehen ist. 3. Schrieb er religiöse

Boßen für das karäische Ritual, von denen einige noch in dem heutigen Rituale* (Siddur) sich vorfinden⁶¹. Dieser Jehuda (ben Elija) hatte drei Söhne, Josef, Isaaß und Elija, welche sämtlich zu den karäischen Gelehrten gezählt wurden⁶² und den Beinamen Tischni führten. Josef ben Jehuda Tischni schrieb über Kalenderkunde und Astronomie als Kommentar zu der Partie von Elija Baschiatschi's Adderet⁶³. Wie man aus den 52 Quartblätter umfassenden mannigfachen Bruchstücken in einem Coder der Leydener Bibliothek⁶⁴ schließen kann, verband er damit auch 1. Glossen zu Ahron ben Elija's Abhandlung über den Kalender in seinem Gebotenbuche⁶⁵, das er vollständiger vor sich gehabt hat. 2. Die Behandlung dieses Gegenstandes von Mose Machali, mit Bezug auf Ahron ben Elija und Elija Baschiatschi, um 1525 geschrieben. 3. Neumond's-Berechnungen und Beobachtungen, in Gemeinschaft mit gelehrten Genossen angefertigt und durch astronomische Zeichnungen illustriert, für die Jahre 1522 — 1580⁶⁶. Er beruft sich dabei auch auf sein eigenes Werk über Kiddusch ha-Chodesch zum J. 1524, auf Mose Machali's Arbeit, auf Ahron ben Elija und auf seinen Bruder (Elija), den er bezüglich der Jahre 1563 und 1577 Führer der Gemeinde nennt⁶⁷. Ferner auf Jehuda ben Mose Machali (1549), Samuel Kamati ben Salomo aus Akierman (1524 und 1549 — 50) u. A. Elija ben Jehuda Tischni, welcher als geistlicher Vorsteher der Gemeinde zu Konstantinopel und als Gelehrter noch den Beinamen Rabhani führte⁶⁸, schrieb im Jahre 1575 zu Konstantinopel einen Coder, welcher das Sefer 'Arajot von Jeschu'a ben Jehuda, das Sefer Dinim von Benjamin Nahawendi, Kelil Jofi von Ahron ben Josef, das Chiklal und noch andere rabbanitische und karäische Sachen enthielt und aus dem Besitze von Mose de Zurudi in die Leydener Bibliothek gekommen ist⁶⁹. Im Jahre 1579 schrieb er sein Sefer ha-Pé'er⁷⁰, einen Kommentar über die Perikopen-Anfänge des Kommentars Mibchar von Ahron ben Josef. Er beginnt seinen Superkommentar mit einem Einleitungsgedichte, welches im Akrostich Elija giebt und gedenkt im Kommentar selbst, außer den Karäern noch der Rabbaniten Isaaß Albalag, Isaaß Abravanel, Lewi ben Gerson, Schem-Eljoh

ben Josef als Kommentator des More u. A. Der dritte Sohn Jsaak ben Jehuda ben Elija Tischi schrieb den Codex 41 der Leydener Bibliothek, welcher das Sefer Neimot (Mächtawi) und Machsimat Peti (A. el-Manzûri) von Josef el-Bazir, Sefer 'Arajot und Bereschit Rabba von Jeschu'a ben Jehuda, Milchamot von Ben-Jerochim und andere werthvolle Werke enthält. Daß die sämmtlichen Glieder der Familie Tischi auch zugleich religiöse Dichter waren, läßt sich sowohl aus den Akrostichen der Hymnarien als aus dem Rituale ersehen. Diese Zusammenstellung, wodurch die chronologische Folge unterbrochen wurde, möge vorläufig genügen.

13. Zu der letzten Hälfte des 15. Jahrhunderts zurückkehrend tritt uns zunächst der Arzt Abraham Balli ben Jakob ha-Chasan in Kahira oder Mizr⁷¹ entgegen, welcher um diese Zeit daselbst geblüht und zwischen 1470—1490 seine Schriften verfertigt hat. Als bedeutende Autorität durfte er es wagen, gegen den großen gesetzkundigen Elija Baschiatshi aufzutreten; seine Schriften wurden überhaupt im 17. und 18. Jahrhundert sehr hochgehalten. Er schrieb 1. einen ausführlichen Kommentar über Abu-Chamid el-Chazzali's Werk: Mufaziz el-Falasifah⁷², d. h. die Ziele der Philosophen, namentlich über den ersten die Logik behandelnden Abschnitt⁷³. Dieser Kommentar, c. 1470 verfaßt, gehört nicht zum arabischen Original, sondern zu einer ihm vorgelegenen hebräischen Uebersetzung desselben. Bekanntlich hat Mose Karbonni dieses Werk Chazzali's übersezt und commentirt. 2. Iggeret ha-Bom oder Sendschreiben über das Fasten am Sabbat⁷⁴, verfaßt c. 1480, worin die verschiedensten Ansichten über diesen Gegenstand behandelt werden. 3. Er verfaßte einen ausführlichen Kommentar über Dine Schechitha von Ahron ben Elija in seinem Buche der Gebote⁷⁵, geschrieben zu Konstantinopel im Jahre 1488⁷⁶, und noch in 93 Octavblättern handschriftlich in der Bibliothek Firkowitsch erhalten⁷⁷. Der Kommentar ist umfassend und methodisch. 4. Iggeret ha-Issar Mer schel Sabbat⁷⁸ d. h. Sendschreiben über das Anzünden der Lichter am Sabbat, gerichtet gegen Elija Baschiatshi, der dieses erlaubt hat, verfaßt c. 1490.

Die Streitschrift behandelt diesen Gegenstand in drei Abschnitten, von denen jeder viele Kapitel enthält. In 65 Quartblättern befindet es sich handschriftlich in der Bibliothek Firkowitsch ⁷⁰. 5. Iggeret be-'Injan Kohen ⁸⁰ d. h. Sendschreiben über die Frage, ob ein rabbanitischer Kohen, welcher Karäer geworden, zur Tora-Vorlesung als solcher angesehen werden kann, da die Verschiedenheit der Ansichten über die Verwandtschaftsgrade möglicherweise ihn dazu untüchtig machen konnte. Dieses Gutachten findet sich in einer Abschrift von Josef Bag'i noch in der Firkowitsch-Bibliothek ⁸¹. 6. M'a'amar be-'Injan ha-'Ibbär, d. h. über Kalendertunde und Zeitrechnung, noch handschriftlich in der genannten Bibliothek. (5 Folioseiten) ⁸². Als Chacham zu Mizr kaufte er Ben-Jerachim's Kommentar zu den Klageliedern 1482 ⁸³, wie er auch andere Handschriften gekauft. Sein Sohn Mose Rose (ben Abraham Rose) Bali, Arzt und karäischer Chacham zu Mizr, schrieb 224 Gesänge über die Perikopen des Fünfbuches, der Ordnung der Tora-Vorlesung folgend. Diese Lehrgesänge, im Jahre 1800 sel. oder 1489 d. g. J. vollendet ⁸⁴, nennt er symbolisch Sefet Serach ⁸⁵, ein zweiter Theil dieses Liederbuches, das er symbolisch Tachlemoni ⁸⁶ benannt hat, enthält 237 Gesänge für Sabbathe und Festtage und 100 Gesänge über die pentateuchischen Perikopen und mag c. 1500 geschrieben worden sein. Beide Sammlungen, die zusammen 561 Gesänge umfassen, befinden sich noch handschriftlich in der genannten Bibliothek, Serach in 168 Quartblättern, Tachlemoni in 138 Foliohlättern ⁸⁷. Es bleibt noch zu erwähnen, daß sowohl Abraham ha-Rose, wie sein Sohn Mose ha-Rose viele religiöse Dichtungen geschrieben haben, die sich in den Hymnarien von Chebron und Mizr finden ⁸⁸ und dort ganz ohne Grund auf Abraham und Mose Da'i bezogen werden.

14. Ein als Schriftsteller zwar wenig bekannter jedoch als tüchtiger Abschreiber nennenswerther am Schlusse des 15. Jahrhunderts ist Sabbatai ben Elizza ben Josef ben Israel de Proto ⁸⁹. Er lebte zu Konstantinopel und war Freund des Kaleb Efendipulo, wie dieser in seinem Nachal Eschol oder im Index zu Hadassi's Eschol ha-Rofer ausdrücklich bemerkt. Den 20. October 1482 vollendete er die Abschrift von Hadassi's

großem Werke, und nur nach diesem Manuscript, das, weil ihm eine defekte Handschrift vorgelegen, sehr mangelhaft war, konnte Kaleb seinen Index fertigen⁹⁰. Schon zur Abschrift des Eschkol hat er ein einleitendes Gedicht mit dem doppelten Akrostich Sabbatai gemacht; im jetzigen Rituale (Siddur) der Karäer finden wir ihn aber ebenfalls mit dem Akrostich Sabbatai ben Eliza de Proto⁹¹. — Eine andere karäische Persönlichkeit, die wir um dieselbe Zeit als Abschreiber kennen lernen, ist Josef ben Saadja in Konstantinopel, welcher im October (30. Tischi) 1469 die Abschrift des nur in der Stadt-Bibliothek zu Leipzig liegenden 'Ez Chajim von Ahron ben Eliza für einen Michaël ben Baruch zu Konstantinopel beendet hatte⁹².

15. Bevor wir von da ab zur Vorführung der zwei berühmtesten karäischen Lehrer dieses Zeitabschnittes des Eliza Baschiat-schi und seines Schülers und Schwesterannes Kaleb Esendipulo übergehen, müssen wir einiger rabbanitischer Lehrer gedenken, welche durch Unterricht und Schriften, durch ihren persönlichen Verkehr oder unmittelbaren Widerstreit in das Karäerthum eingegriffen haben. Schon die Lehrer Eliza Misrachi (1450), Eliza ha-Bewi und Elasar Kapsali haben bereits die Karäer nicht vom Unterricht ausgeschlossen, wie sie auch von Fanatikern angefeindet wurden, z. B. von Mose Kapsali⁹³. „So haben“, sagt Misrachi in Bezug auf das Unterrichten der Karäer „mein alter Lehrer, der selige Eliza ha-Bewi und dann Elasar Kapsali, welche als fromme, ausgezeichnete und gesehndige Männer bekannt sind, gesetzlich die Entscheidung getroffen und Beide haben das mündliche Gesetz den karäischen Jüngern vorgetragen, sobald sie es auf sich nahmen, die geheiligten Feste der Rabbaniten nicht zu entweihen, die Ehre der Rabbinen, der verstorbenen wie der lebenden, nicht geringschätzig zu behandeln. Und obgleich Mose Kapsali gegen das Unterrichten im mündlichen Gesetze war, weil die Karäer dasselbe verschmähen, so bleiben diese Lehrer doch bei ihrer Entscheidung“⁹⁴. Ein Gleiches thaten Mardechai Komtino und sein Lehrer Chanoch Raporta aus Katalonien, welche die Karäer nicht bloß im Talmud, sondern auch in den Schriften der Decihoren, in der Schriftauslegung in Raschis Kommentar und in nichttheologischen Wissen-

Die Streitschrift behandelt diesen Gegenstand in drei Abschnitten, von denen jeder viele Kapitel enthält. In 65 Quartblättern befindet es sich handschriftlich in der Bibliothek Firkowitsch⁷⁰. 5. Iggeret be-'Injan Kohen⁷¹ d. h. Sendschreiben über die Frage, ob ein rabbanitischer Kohen, welcher Kader geworden, zur Lora-Vorlesung als solcher angesehen werden kann, da die Verschiedenheit der Ansichten über die Verwandtschaftsgrade möglicherweise ihn dazu untüchtig machen konnte. Dieses Gutachten findet sich in einer Abschrift von Josef Wag'i noch in der Firkowitsch-Bibliothek⁷². 6. M'amar be-'Injan ha-'Ibbär, d. h. über Kalendertunde und Zeitrechnung, noch handschriftlich in der genannten Bibliothek. (5 Folioseiten)⁷³. Als Chacham zu Mizr kaufte er Ben-Jerolim's Kommentar zu den Klageliedern 1482⁷⁴, wie er auch andere Handschriften gekauft. Sein Sohn Mose Rose (ben Abraham Rose) Bali, Arzt und laräischer Chacham zu Mizr, schrieb 224 Gesänge über die Perikopen des Fünfbuches, der Ordnung der Lora-Vorlesung folgend. Diese Lehrgesänge, im Jahre 1800 sel. oder 1489 d. g. J. vollendet⁷⁵, nennt er symbolisch Sefer Serach⁷⁶, ein zweiter Theil dieses Liederbuches, das er symbolisch Tachlemoni⁷⁷ benannt hat, enthält 237 Gesänge für Sabbathe und Festtage und 100 Gesänge über die pentateuchischen Perikopen und mag c. 1500 geschrieben worden sein. Beide Sammlungen, die zusammen 561 Gesänge umfassen, befinden sich noch handschriftlich in der genannten Bibliothek, Serach in 168 Quartblättern, Tachlemoni in 138 Foliohlättern⁷⁸. Es bleibt noch zu erwähnen, daß sowohl Abraham ha-Rose, wie sein Sohn Mose ha-Rose viele religiöse Dichtungen geschrieben haben, die sich in den Hymnarien von Chebron und Mizr finden⁷⁹ und dort ganz ohne Grund auf Abraham und Mose Dar'i bezogen werden.

14. Ein als Schriftsteller zwar wenig bekannter jedoch als tüchtiger Abschreiber nennenswerther am Schlusse des 15. Jahrhunderts ist Sabbatai ben Elija ben Josef ben Israel de Proto⁸⁰. Er lebte zu Konstantinopel und war Freund des Kaleb Efendipulo, wie dieser in seinem Rachal Eschol oder im Index zu Hadassi's Eschol ha-Rofer ausdrücklich bemerkt. Den 20. October 1482 vollendete er die Abschrift von Hadassi's

großem Werke, und nur nach diesem Manuscript, das, weil ihm eine defekte Handschrift vorgelegen, sehr mangelhaft war, konnte Kaleb seinen Index fertigen⁹⁰. Schon zur Abschrift des Eschcol hat er ein einleitendes Gedicht mit dem doppelten Akrostich Sabbatai gemacht; im jetzigen Mithale (Siddur) der Karäer finden wir ihn aber ebenfalls mit dem Akrostich Sabbatai ben Elija de Proto⁹¹. — Eine andere karäische Persönlichkeit, die wir um dieselbe Zeit als Abschreiber kennen lernen, ist Josef ben Saabja in Konstantinopel, welcher im October (30. Tischi) 1469 die Abschrift des nur in der Stadt-Bibliothek zu Leipzig liegenden 'Ej Chajim von Ahron ben Elija für einen Michaël ben Baruch zu Konstantinopel beendigt hatte⁹².

15. Bevor wir von da ab zur Vorführung der zwei berühmtesten karäischen Lehrer dieses Zeitabschnittes des Elija Baschiat-schi und seines Schülers und Schwagermannes Kaleb Esendipulo übergehen, müssen wir einiger rabbanitischer Lehrer gedenken, welche durch Unterricht und Schriften, durch ihren persönlichen Verkehr oder unmittelbaren Widerstreit in das Karäerthum eingegriffen haben. Schon die Lehrer Elija Misrachi (1450), Elija ha-Lewi und Elasar Kapsali haben bereits die Karäer nicht vom Unterricht ausgeschlossen, wie sie auch von Fanatikern angefeindet wurden, z. B. von Mose Kapsali⁹³. „So haben“, sagt Misrachi in Bezug auf das Unterrichten der Karäer „mein alter Lehrer, der selige Elija ha-Lewi und dann Elasar Kapsali, welche als fromme, ausgezeichnete und gesehndige Männer bekannt sind, gesetzlich die Entscheidung getroffen und Beide haben das mündliche Gesetz den karäischen Jüngern vorgetragen, sobald sie es auf sich nahmen, die geheiligten Feste der Rabbaniten nicht zu entweihen, die Ehre der Rabbinen, der verstorbenen wie der Lebenden, nicht geringschätzig zu behandeln. Und obgleich Mose Kapsali gegen das Unterrichten im mündlichen Gesetze war, weil die Karäer dasselbe verschmähen, so bleiben diese Lehrer doch bei ihrer Entscheidung“⁹⁴. Ein Gleiches thaten Mardechai Komtino und sein Lehrer Chanoch Zayporta aus Katalonien, welche die Karäer nicht bloß im Talmud, sondern auch in den Schriften der Decisoren, in der Schriftauslegung in Raschis Kommentar und in nichttheologischen Wissen-

schaften unterrichteten⁹⁵. Josef Wagî (1540) zählt in seiner apo-
 logetischen Schrift für die karäische Genossenschaft die rabbanitischen
 Gelehrten auf, welche mit Achtung von den alten Lehrern der Karäer
 gesprochen haben, nämlich Chanoch Saporta, Sa'abez, Mar-
 dechai Komtino, Mazliach und Sabbatai ben Malliel
 ha-Kohen⁹⁶ (1460). Wir sehen auch daraus, daß die Berührung der
 Parteien nicht bloß darin bestanden hat, daß viele der angesehensten
 Rabbiner des 15. Jahrhunderts willig und freudig die Karäer-
 jünger unterrichtet haben, sondern daß sie auch von Hochachtung
 für die geistigen Erzeugnisse der alten Karäer erfüllt waren und daß
 die Karäer diese mildere Ansicht zu schätzen wußten. Mardechai
 Komtino zu Adrianopel, der Zeitgenosse des Karäers Josef
 Nachizi (רנ"ז), seines Schülers in Adrianopel, spricht sich über
 die karäische Gemeinde daselbst im Vorworte seines Kommentars
 zu Ibn Ezra's Jesod Mora mit großer Achtung aus und giebt ihr
 das Zeugniß, daß sie insgesammt, Alte wie Junge, gelehrt und
 einsichtig, fromm und wahrheitsliebend seien, und die Ansichten
 ihrer Gegner unparteiisch prüfen; namentlich hebt er die Vorzüge
 Josef Nachizi's hervor⁹⁷. Es war natürlich, daß die freund-
 liche Annäherung den Gedanken an eine Versöhnung der getrennten
 Sekten erwecken konnte. Don Gedelja Ibn Sachja-Negro,
 welcher aus Lissabon nach Konstantinopel gekommen war, versuchte
 vor 1487 mit Zustimmung der Karäer eine Wiedervereinigung zu
 bewirken⁹⁸; auch vor ihm war es öfters von den rabbanitischen
 Freunden der Karäer versucht worden. Allein da die Rabbaniten
 selbst keine Zugeständnisse und Einräumungen anbieten wollten,
 von den Karäern aber solche verlangten, so konnte die Versöhnung
 nicht zu Stande kommen. Dazu kam noch, daß neben den dulds-
 samen Rabbinen der Türkei es an rabbanitischen Fanatikern und
 Verfolgern nicht fehlte, die mit Thätlichkeit und Bann, mit
 gehässigen Schmä- und Widerlegungsschriften und mit Denunciatio-
 nen die Karäer verderben wollten. Der Großrabbiner der türkischen
 Judengemeinden, Mose Kapsali (geb. 1420, gest. 1495), verbot
 den Rabbinen, die Karäer-Jünger im mündlichen Geseze zu unter-
 weisen, weil sie es verwerfen⁹⁹. Von Schemarja Mejuhas, d. h.
 Iriti, von dem oben berichtet wurde, erzählt Josef Wagî, daß

er in seinem More-Exemplar (I. 71) für Keraim (Karäer) stets Sabulim (Sabuläer) substituirt hat¹⁰⁰ und diese Identificirung als Schimpfname gebrauchte; dasselbe thaten auch die freisinnigsten Rabbiner. Als in Boli¹⁰¹ bei den Karäern rabbanitische Dienstboten männlichen und weiblichen Geschlechtes arbeiteten, da erzeigte sich der Großrabbiner der Türkei, der auch die Todesstrafe verfügen konnte, in solcher Weise daß ein Karäer Dawud Batscha (דוד ב"ש) getödtet und Eliza Misrach zu einem Schreiben für die Karäer veranlaßt wurde¹⁰². Am feindlichsten gegen die karäische Lehrer sprach sich Mose Kapuzato, der auch den Beinamen ha-Jewani, d. h. der Grieche, geführt hat, aus. Kapuzato, welcher mehr als 60 Jahre nach Ahron ben Josef gelebt¹⁰³ und um 1400 seinen Pentateuch-Kommentar geschrieben hatte und welcher mit großer Bitterkeit gegen Ahron und gegen die Karäer überhaupt sich ausließ, hat durch seine Schmähsucht und durch seine heftige Sprache die Karäer am Meisten verletzt. Doch wenden wir uns von dieser allgemeinen Betrachtung den einzelnen rabbanitischen Lehrern zu, welche durch ihre Schriften, sei es als Freunde oder Gegner der Karäer, auf das karäische Schriftthum eingewirkt haben.

16. Der in seinen Bezügen zu den Karäern wichtigste Rabbanite Mardechai Komtino möge hier den Reigen eröffnen. Mardechai Komtino¹⁰⁴ ben Eliäser wurde zu Adrianopel¹⁰⁵ c. 1430 geboren und theils daselbst, theils in der Metropole der rabbanitischen und karäischen Bildung des byzantinischen Reiches, in Konstantinopel erzogen. Sein Lehrer in Konstantinopel war der Greis Chanoch Zayorta, welcher einst zu den berühmtesten Männern Kataloniens gehört hatte und später, durch uns unbekannte Umstände veranlaßt, um 1400 in Griechenland eingewandert war, wo er als Rabbiner zu Konstantinopel sowohl Rabbaniten wie Karäer im Talmud, in den Schriften der Decisoren, in der agadischen und rationalen Schriftauslegung und in den außertheologischen Wissenschaften unterrichtete¹⁰⁶. Nur von diesem Lehrer hat er die Duldung gelernt, mit den Karäern verträglich umzugehen, ihre Gelehrten als wahrheitsliebende Forscher anzusehen und ihre Jünger vom Unterrichte nicht wegzuweisen¹⁰⁷. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wurde Komtino Rabbiner in Konstantinopel

und als solcher hatte er von den Rabbaniten den Elizza Misrahi zum Schüler; von den Karäern nennen sich Elizza Baschiatschi¹⁰⁸ und Kaleb Efendipulo selbst seine Jünger¹⁰⁹. Diese Lehrerschaft ist jedoch nicht wörtlich zu nehmen. Elizza Baschiatschi citirt Kontino's Pentateuch-Kommentar¹¹⁰, ohne dabei zu erwähnen, daß der Verfasser sein Lehrer gewesen ist; vielmehr macht er ihm Vorwürfe, daß er bei Beurtheilung des Mibchar eine Verwünschung ausgesprochen habe, was sich für einen Gelehrten nicht schide¹¹¹. Kontino spricht sich auch entschieden gegen die Principien der Karäer aus und wirft ihnen ihre Inconsequenz vor, indem sie unter dem Namen „die Last der Erbschaft“ Ueberlieferungen annahmen¹¹², wogegen Baschiatschi das Karäerthum vertheidigte. Da das erste Datum seiner schriftstellerischen Thätigkeit 1460 war, nämlich die Abfassung seines Kommentars zum Fünfbuche, das letzte Datum aber 1495 ist, in welchem Jahre er sein Werk über die Waage u. s. w. geschrieben hat, so mag er c. 1500 gestorben sein.

17. Die Aufzählung seiner am Meisten bekannten Schriften möge hier folgen. Er schrieb: 1. Kommentar zum Pentateuch (Peruschi 'al ha-Tora), vollendet im Jahre 1460. In diesem Commentare suchte Kontino sich in Ibn Esra zu vertiefen, der überhaupt sein Lieblingschriftsteller war, aber dies hinderte ihn nicht, Ibn Esra sehr häufig ebenso wie den karäischen Ibn Esra, Ahron ben Josef im Mibchar, zu citiren und anzugreifen. Wegen dieses doppelten Charakters des Kommentars mußte Kontino zweifache Angriffe erfahren, einmal nämlich von dem Rabbaniten Sabbatai ben Malkiel ha-Rohen, bald nach 1460 geschrieben, worin Ibn Esra gegen Kontino vertheidigt wird, und sodann von Elizza Baschiatschi, der in seinem Abderet den Verfasser des Mibchar gegen Kontino in Schutz nimmt und ihm auch vortwirft, daß er dem fanatischen Mose Kapuzato so blindlings gefolgt sei¹¹³, der doch verblendet und excentrisch war. Ueberhaupt führt Baschiatschi zu allen Unterscheidungslehren der Karäer die abweichende Meinung Kontino's in seinem Pentateuch-Kommentar an, bald Ahron gegen die Angriffe daselbst in Schutz nehmend, bald bloß referirend und Stillschweigend auszüglich gebend. So z. B. führt er ihn an in Bezug auf den Kalender

und die Chronologie, wo die Räder von Romtino mit dem Namen Sadukäer belegt werden¹¹⁴. Ebenso in Bezug auf die Erklärung des Abib¹¹⁵ und in Bezug auf den Ausdruck 'Arbajim, bei welcher Gelegenheit Romtino den Ibn Esra widerlegt und Raschi vertheidigt¹¹⁶, auf den Ausdruck „vom Morgen des Sabbat“ im Gegensatz zu den Rädern in Uebereinstimmung mit Ibn Esra¹¹⁷, ferner in Bezug auf Genuß von Cheleb (Fett), in starker Polemik gegen Ahron ben Josef¹¹⁸ und so noch bei verschiedenen andern Gelegenheiten. Dieser Romtino'sche Kommentar ist handschriftlich in der kaiserlichen Bibliothek in der Krin, wurde 1478 von Sabbatai Jfriti abgeschrieben u. umfaßte 146 Quartblätter¹¹⁹. Sodann ist er in zwei Exemplaren zu Paris, nämlich in der Colbertine in Folio (n. 1529) und in der Oratoire unter dem Namen Reter Tora¹²⁰. Außerdem befindet sich dieser Kommentar auch in der Vobleyana. Daß darin vielfach auf Aristoteles Rücksicht genommen ist, wurde bereits von Gelehrten beobachtet¹²¹. 2. Widerlegungsschrift gegen die Angriffe des Sabbatai ben Meiliel ha-Rohen¹²². Gleich nach Vollendung des Kommentars von Romtino (1460) machte sich Sabbatai (c. 1461) über die Kritiken Romtino's her, schrieb seine Angriffe (Hassagot)¹²³ und setzte diese wiederholt bis c. 1465 fort, in welcher Zeit auch Romtino seine Teshubot beendet haben mag. In dieser Abwehr weist Romtino mit Entrüstung die Voraussetzung Sabbatai's zurück¹²⁴, als wolle er Ibn Esra und andere Autoritäten herabsetzen. „Die große einfältige Volksmasse“, sagt Romtino, „welche niemals das Licht der Einsicht beschienen hat und welche bloß von der Lehre beherrscht wird, daß der Verstand der Altvordern weit und der, der Neuern eng sei, diese will den unbedingten Autoritätsglauben und verdammet jedes kritische Beurtheilen“ u. s. w. In orientalischer Wohlrede, in schöner gereimter Prosa weist er die absichtliche Beschuldigung Sabbatai's zurück, als hätte er die Herabsetzung Ibn Esra's intendirt, er, dem Ibn Esra durch den Umfang und durch die Tiefe seiner Kenntnisse stets ein Ideal gewesen sei und der einen Theil von dessen Schriften ausgelegt habe¹²⁵. Dieses schließt aber nicht aus, daß er hier und da geirrt haben könne. „Hat doch Maimonid“, sagt Romtino, „gegen den Tannaiten Elasar ha-Gadol gestritten, haben doch die Talmudisten (Meg. 12)

behauptet, daß der Prophet Daniel geirrt! War es doch von Ibn Esra selbst bekannt, daß er den Elasar ha-Kalir kritisiert und von Mose Marbonni, daß er Angriffe auf Maimuni's More gemacht hat! Die spätern Rabbinen haben die Abditamente (Tosafot) und Decisionen (Besakim) ihrer Vorgänger angegriffen; Aristoteles hat seinem Lehrer Platon widersprochen; der Erklärer des Aristoteles, Themistius, hat von Aristoteles behauptet, daß er zuweilen die Worte der Alten nicht verstanden und Ibn Roschd (Averroës) wirft wieder dem Themistius vor, daß er den Aristoteles nicht begriffen habe. Der maurische Mathematiker Gahir Ibn Aflach aus Sevilla polemisirte in seinem Commentare zum Almagest gegen Ptolemäos¹²⁶. In solcher und ähnlicher Weise sucht Romtino seinen Standpunkt zu rechtfertigen und den Sabbatai mit Spott und Bitterkeit abzufertigen. Erwähnenswerth ist noch aus dieser Schrift, daß er die meisten aristotelischen Schriften in ihren durch die arabische Bearbeitung vermittelten hebräischen Uebersetzungen¹²⁷, daß er die „Milchamot“ von Lewi ben Gerson, das Kitab el-Schafa (Buch der Medicin) von Ibn Sina citirt und daß er die erste Recension des Ibn Esra'schen Commentars für sehr fehlerhaft und unrichtig gehalten hat. Von dieser Widerlegungsschrift liegt ein mangelhaftes und defektes Exemplar in der Leydener Bibliothek in 26 Quartblättern; dies ist die einzige bekannt gewordene Handschrift, nach der ich hier das Nöthigste mitgetheilt habe¹²⁸. — 3. Commentar zu Ibn Esra's kleineren Schriften, auf die er in seiner Gegenschrift wider Sabbatai schon hinweist, der demnach vor 1460 verfaßt ist. Diese Commentare sind: a. Commentar zu Ibn Esra's Jesod Mora, handschriftlich in zwei Exemplaren in der de Rossi'schen Bibliothek¹²⁹. b. Commentar zu Ibn Esra's Sefer ha-Schem, in derselben Bibliothek handschriftlich vorhanden¹³⁰, aber auch in der laräischen Bibliothek bei Firkowitsch; der Text Ibn Esra's von Mose Zalschisch abgeschrieben 1548 und der Commentar 1552, 19 Quartblätter enthaltend¹³¹. — c. Commentar zu Ibn Esra's Sefer ha-Schad, in de Rossi's Bibliothek handschriftlich vorhanden¹³². — 4. Commentar über die Schrift Maimuni's von den logischen Termen (Millot ha-Higgajon)¹³³, veranlaßt durch die Aufforderung seines Zeitgenossen Jsaal Jarfati. Handschriften dieses Commentars

finden sich 1. in der Leipziger Bibliothek ¹³⁴, wo sie jedoch nur bis in die Mitte des 8. Kapitels reicht und 17 Quartblatt umfaßt, 2. in der de Rossi'schen Handschriften-Sammlung ¹³⁵, 3. in der Michaël'schen ¹³⁶ und 4. der Oppenheimer'schen ¹³⁷ Bibliothek; wir erfahren daraus auch, daß Jarsafati von ihm auch die Kommentirung der logischen Schriften des Aristoteles gewünscht, jedoch Romtino vorläufig mit diesem Kommentar zu Maimani's logischen Termen sich begnügt habe ¹³⁸. — 5. Sammlungen aus den logischen Schriften des Aristoteles ¹³⁹, handschriftlich in der Oppenheimer'schen Bibliothek in 26 Quartblättern ¹⁴⁰. — 6. Sefer ha-Mispar oder Buch über Arithmetik, bei Firkowitsch in 19 Quartblättern handschriftlich vorhanden. — 7. Kommentar zu Abu Is'hael el-Sarlala's Schrift über Anfertigung einer astronomischen Platte (Keli Zappichit), in ausführlicher Weise erläutert, handschriftlich bei Firkowitsch. — 8. Sefer ha-Middot weha-Schinrin d. h. das Buch über Maße und Messungen, verfaßt 1495 und in 17 Quartblättern bei Firkowitsch handschriftlich vorhanden. — 9. Ueber Astronomie (Sefer ha-Techuna), handschriftlich in Paris ¹⁴¹. — 10. Kommentar zu des Aristoteles Werk Sefer Schema' ha-Lhib'i, nur in einer Notiz der Ueberschrift seines Kommentars zu Jesod Mora erhalten ¹⁴². Das sind seine wesentlichsten Schriften, welche die Karäer fast noch mehr als die Rabbaniten studirt und dererwegen sie ihn so hochgestellt haben.

18. Ein anderer Rabbanite, welcher in näherer Beziehung zu den byzantinischen Karäern gestanden, war der Zeitgenosse Romtino's, Salomo ben Elija Scharbith ha-Sahab d. h. Chrysostephanos oder Chrysostoffa, welcher in Salonik und Ephesus 1470—1500 als Hymnen-Dichter, Grammatiker, Kommentator des Ibn Esra, Astronom und Prediger berühmt war. Der Rabbanit und Schriftsteller Menachem Tamar ¹⁴³ in Boli ¹⁴⁴ (in Anatolien), welcher im 16. Jahrhundert geschrieben, gedenkt seiner als eines Verstorbenen ¹⁴⁵. Er schrieb 1. einen Superkommentar zu Ibn Esra's Kommentar zum Pentateuch, angeführt in dem 1586 verfaßten Superkommentar ¹⁴⁶ von Menachem Tamar zu Boli ¹⁴⁷. In diesem Superkommentar hat Salomo, wie früher Romtino in dem seinigen, Erläuterungen über Gesetze gegeben, auf die Elija

behauptet, daß der Prophet Daniel geirrt! War es doch von Ibn Esra selbst bekannt, daß er den *Elasar ha-Kalir* kritisiert und von *Mose Narbonni*, daß er Angriffe auf *Maimani's More* gemacht hat! Die spätern Rabbinen haben die Abbitamente (*Tosafot*) und Decisionen (*Pesakim*) ihrer Vorgänger angegriffen; *Aristoteles* hat seinem Lehrer *Platon* widersprochen; der Erklärer des *Aristoteles*, *Themistius*, hat von *Aristoteles* behauptet, daß er zuweilen die Worte der Alten nicht verstanden und *Ibn Roschd* (*Averroës*) wirft wieder dem *Themistius* vor, daß er den *Aristoteles* nicht begriffen habe. Der maurische Mathematiker *Gabir Ibn Aflach* aus *Sevilla* polemisierte in seinem Kommentare zum *Imagest* gegen *Ptolemäos*¹²⁰. In solcher und ähnlicher Weise sucht *Komtino* seinen Standpunkt zu rechtfertigen und den *Sabbatai* mit Spott und Bitterkeit abzufertigen. Erwähnenswerth ist noch aus dieser Schrift, daß er die meisten aristotelischen Schriften in ihren durch die arabische Bearbeitung vermittelten hebräischen Uebersetzungen¹²⁷, daß er die „*Milchamot*“ von *Lewi ben Gerson*, das *Kitab el-Schafa* (*Buch der Medicin*) von *Ibn Sina* citirt und daß er die erste Recension des *Ibn Esra'schen* Kommentars für sehr fehlerhaft und unrichtig gehalten hat. Von dieser Widerlegungsschrift liegt ein mangelhaftes und defektes Exemplar in der *Leydener Bibliothek* in 26 Quartblättern; dies ist die einzige bekannt gewordene Handschrift, nach der ich hier das Nöthigste mitgetheilt habe¹²⁸. — 3. Kommentar zu *Ibn Esra's* kleineren Schriften, auf die er in seiner Gegenschrift wider *Sabbatai* schon hinweist, der demnach vor 1460 verfaßt ist. Diese Kommentare sind: a. Kommentar zu *Ibn Esra's* *Jesod Mora*, handschriftlich in zwei Exemplaren in der *de Rossi'schen Bibliothek*¹²⁹. b. Kommentar zu *Ibn Esra's* *Sefer ha-Schem*, in derselben Bibliothek handschriftlich vorhanden¹³⁰, aber auch in der *laräischen Bibliothek* bei *Firkowitsch*; der Text *Ibn Esra's* von *Mose Jaischisch* abgeschrieben 1548 und der Kommentar 1552, 19 Quartblätter enthaltend¹³¹. — c. Kommentar zu *Ibn Esra's* *Sefer ha-Schad*, in der *Rossi'schen Bibliothek* handschriftlich vorhanden¹³². — 4. Kommentar über die Schrift *Maimani's* von den logischen Termen (*Millot ha-Higgajon*)¹³³, veranlaßt durch die Aufforderung seines Zeitgenossen *Isaak Sarfati*. Handschriften dieses Kommentars

finden sich 1. in der Leipziger Bibliothek ¹³⁴, wo sie jedoch nur bis in die Mitte des 8. Kapitels reicht und 17 Quartblatt umfaßt, 2. in der de Rossi'schen Handschriften-Sammlung ¹³⁵, 3. in der Michaël'schen ¹³⁶ und 4. der Oppenheimer'schen ¹³⁷ Bibliothek; wir erfahren daraus auch, daß Zarfati von ihm auch die Kommentirung der logischen Schriften des Aristoteles gewünscht, jedoch Romtino vorläufig mit diesem Kommentar zu Maimani's logischen Termen sich begnügt habe ¹³⁸. — 5. Sammlungen aus den logischen Schriften des Aristoteles ¹³⁹, handschriftlich in der Oppenheimer'schen Bibliothek in 26 Quartblättern ¹⁴⁰. — 6. Sefer ha-Mispar oder Buch über Arithmetik, bei Firkowitsch in 19 Quartblättern handschriftlich vorhanden. — 7. Kommentar zu Abu Is'haq el-Sarlala's Schrift über Anfertigung einer astronomischen Platte (Keli Zappichit), in ausführlicher Weise erläutert, handschriftlich bei Firkowitsch. — 8. Sefer ha-Middot weha-Schin'in d. h. das Buch über Maße und Messungen, verfaßt 1495 und in 17 Quartblättern bei Firkowitsch handschriftlich vorhanden. — 9. Ueber Astronomie (Sefer ha-Techuna), handschriftlich in Paris ¹⁴¹. — 10. Kommentar zu des Aristoteles Werk Sefer Schema' ha-Zhib'i, nur in einer Notiz der Ueberschrift seines Kommentar's zu Jesod Mora erhalten ¹⁴². Das sind seine wesentlichsten Schriften, welche die Karäer fast noch mehr als die Rabbaniten studirt und dererwegen sie ihn so hochgestellt haben.

18. Ein anderer Rabbanite, welcher in näherer Beziehung zu den byzantinischen Karäern gestanden, war der Zeitgenosse Romtino's, Salomo ben Elija Scharbitz ha-Sahab d. h. Chrysostephanos oder Chrysostoffa, welcher in Salonik und Ephesus 1470—1500 als Hymnen-Dichter, Grammatiker, Kommentator des Ibn Esra, Astronom und Prediger berühmt war. Der Rabbanit und Schriftsteller Menachem Tamar ¹⁴³ in Boli ¹⁴⁴ (in Anatolien), welcher im 16. Jahrhundert geschrieben, gedenkt seiner als eines Verstorbenen ¹⁴⁵. Er schrieb 1. einen Superkommentar zu Ibn Esra's Kommentar zum Pentateuch, angeführt in dem 1586 verfaßten Superkommentar ¹⁴⁶ von Menachem Tamar zu Boli ¹⁴⁷. In diesem Superkommentar hat Salomo, wie früher Romtino in dem seinigen, Erläuterungen über Gesetze gegeben, auf die Elija

Baschiatzchi zurückkommt und die mit den Erläuterungen Ibn Esra's und Romtino's zusammengestellt sind.¹⁴⁸ — 2. Kommentar zu Ibn Esra's Sefer ha-Schem, den er als Verwiesener zu Ephesus im Jahre 1500 schrieb¹⁴⁹ und der sowohl in der de Rossi'schen Bibliothek¹⁵⁰ als auch im Vatican¹⁵¹ handschriftlich vorhanden ist. — 3. Eine hebräische Grammatik unter dem Titel Cheschel Sche-lomoh¹⁵², im Katalog der Grammatiken als von Scharbith ha-Sahab herrührend bezeichnet und um 1490 verfaßt¹⁵³. — 4. Buch über den Lauf der Sterne (Sefer Mahalach ha-Kochabim)¹⁵⁴ ein astronomisches Werk mit Sterntafeln¹⁵⁵. — 5. Derascha's oder Homilien¹⁵⁶. — 6. Religiöse Dichtungen, die sich sowohl in rabbanitischen als in karäischen Hymnarien vorfinden¹⁵⁷; vorzüglich ist dessen größere Dichtung, welche eine Nachbildung des Ibn Gebirol'schen Keter Malchut war¹⁵⁸, von Interesse.

19. Neben diesem ist noch Sabbatai ben Malkiel ha-Kohen zu erwähnen, welcher mit Romtino in einen literarischen Streit verwickelt war. Er schrieb 1. gleich nach 1460 seine Kritiken (Hassagot) über Mardechai Romtino's Auslegung des Fünfbuches, worin er Ibn Esra gegen Romtino in Schutz nimmt. „Wir haben gesehen“, sagt Sabbatai, „daß die Erläuterungen des Gelehrten Ibn Esra im Pentateuch-Kommentar das Richtige getroffen haben, daß er das Verborgene ans Licht gezogen, und daß er Allen in seinem Sefer ha-Ischar vorgeleuchtet“ u. s. w. „Nun haben aber manche Erklärer, die später aufgetreten, seine Worte nicht verstanden, das Lichtvolle seiner Erläuterungen nicht gesehen“ u. s. w.¹⁵⁹. Diese Kritiken sind auf den Pentateuch, gleichsam als Gegen-Kommentar, vertheilt¹⁶⁰; sie vertheidigen Ibn Esra und greifen Romtino mit Bitterkeit an. In diesen Kritiken werden citirt: Lewi ben Gerson's Milchamot, Mose Narbonni's Kommentar zum More, Maimoni's letztes Schreiben an seinen Sohn Abraham, die erste Recension des Ibn Esra'schen Kommentars u. A. Handschriftlich befinden sich diese Kritiken, aber freilich nur in 7 Quartblättern, in der Leydener Bibliothek¹⁶¹, worauf sodann daselbst die Antikritik Romtino's folgt. — 2. Einen Kommentar zu Ibn Esra's Sefer ha-Schem, wie die der Zeitgenossen Romtino und Scharbith, worauf er bereits in den Hassagot hinweist. Dieser Kommentar

soll den symbolischen Titel *Aron ha-'Edut* führen. — 3. Gedächtnisse über die vier Formen des Syllogismus, nach griechischem Muster bearbeitet. Davon liegt ein kleines Bruchstück in der Leydener Bibliothek¹⁶².

20. Es bleiben mir nun noch zwei Rabbaniten zu erwähnen, deren der größte karäische Gesetzeslehrer dieses Zeitabschnittes, *Elijja Baschiatschi* in Adrianopel, häufig gedenkt, nämlich *Mose Kapuzato* und *Elijja Mistrachi*. *Mose Kapuzato* aus Griechenland und daher bei *Baschiatschi* vorzüglich *Mose ha-Jewani* genannt¹⁶³, lebte zu Konstantinopel 60 Jahre nach dem Tode des *Ahron ben Josef*¹⁶⁴, also c. 1385—1430; er schrieb also lange vor *Kontino*, *Scharith ha-Sahab* und *Sabbatai ben Malkiel*. In seinem großen Pentateuch-Kommentar, welchen *Kapuzato* c. 1390 geschrieben, führte er eine heftige und etwas zu derbe Polemik gegen *Ahron ben Josef* und seinen Kommentar *Mibchar*. In einer schonungslosen Weise widerlegt er auch zuweilen *Ibn Esra* und *Maimani*, nimmt *Jehuda ha-Parfi* gegen *Ibn Esra* in Schutz und vergißt sogar in seinem blinden Eifer gegen die Karäer den talmudischen Standpunkt¹⁶⁵. *Elijja Baschiatschi* ist über diese maßlose Polemik gegen einen der geachteten Lehrer der karäischen Genossenschaft sehr erbittert und führt daher in seinem *Adderet* an 20 Stellen eine literarische Fehde gegen ihn, mit gleicher Münze die Ausbreitung bezahlend¹⁶⁶. *Baschiatschi* nennt diesen Kommentar *Kapuzato's Perusch ha-Tora* und wie wir aus den Citaten ersehen, führte *Kapuzato* seine Polemik in allen denjenigen Theilen des Pentateuch, wo sich dazu eine Handhabe fand. Bei den spätern Karäern, wie z. B. bei *Josef Bagi* in *Kirja Neomana*, wird er immer mit dem obengenannten *Kontino* u. s. w. zusammengestellt; bei allen wird die Ansicht ausgesprochen, daß die Belegung der Karäer mit dem Namen *Zadukim*, überhaupt die Polemik der Rabbaniten gegen die Karäer nur eine Heuchelei gewesen sei, die den rabbanitischen Parteigenossen zu Liebe ausgesprochen wurde¹⁶⁷. Allein *Baschiatschi* nimmt mit Recht *Kapuzato* davon aus und hält diesen für wahrhaft gegen die Karäer fanatisirt. — Der andere hier zu erwähnende Rabbanite ist *Elijja ben Abraham Mistrachi* (d. h. der Levantiner),

auch ha-Jewani, d. h. der Grieche, benannt. Mißrahi war Prediger und Rabbiner zu Konſtantinopel gegen Ende des 15. Jahrhunderts, zeichnete ſich nicht bloß in den rabbinischen Wiſſenſchaften aus, ſondern trieb auch Aſtronomie, Mathematik, Arithmetik und unterrichtete karäiſche und rabbanitiſche Jünger theils im Talmud, theils auch in den genannten wiſſenſchaftlichen Diſciplinen¹⁶⁸. Im Jahre 1492, dem Unglücksjahre der Verbannung der Juden aus Spanien, war er bereits berühmter Rabbiner in Konſtantinopel¹⁶⁹, unterrichtete, wie ſchon erwähnt, die Karäer und ſchrieb ſeine Deciſion über die Karäer (Beſal ha-Keraim), worin er über das Benehmen und Verlehren mit Karäern ſich in milder Weiſe ausſprach¹⁷⁰. Vor 1490 ſchrieb er bereits Angriffe auf den Verfaſſer des Miſchar, Ahron ben Joſef, namentlich in Bezug auf Erbrecht¹⁷¹, und Elija Baſchiatſchi, ſein Zeitgenoſſe, ſuchte den Ahron zu vertheidigen¹⁷². Wenn wir von ſeinem Superkommentar zu Raſchi's Auslegung zum Fünfbuche (Peruſch 'al Raſchi)¹⁷³ und ſeinen Novella's zu dem Buche der Gebote von Moſe de Coucy¹⁷⁴ abſehen, die uns gedruckt vorliegen und wo er ſeine Belesenheit in der geſamten talmudiſchen und midraſchiſchen Literatur bekundet, ſo haben wir hier nur noch ſeine Arithmetik (Mlechot ha-Mispar)¹⁷⁵, ſeine Algebra (Sefer ha-Tiſchboret)¹⁷⁶ und ſeinen Kommentar zu Almageſt¹⁷⁷ zu berückſichtigen, als die einzigen Werke, welche von den Karäern beachtet wurden. Er ſtarb c. 1525.

21. Nach Vorausſchickung dieſer ſchriftſtelleriſchen und lehrenden Rabbaniten des 14. und 15. Jahrhunderts, welche theils mittelbar, theils unmittelbar die Lehrer der hier folgenden drei karäiſchen Schriftſteller und Autoritäten geworden ſind, iſt im Allgemeinen zu bemerken, daß das karäiſche Schriftthum bereits herabgekommen war und daß bei den zu erwähnenden Schriftſtellern von einem Aufschwunge nicht die Rede ſein konnte. Der erſte, welcher uns durch ſein rieſiges Sammelwerk mit den zahlreichen Auszügen aus der ältern Literatur entgegentritt, iſt Elija ben Moſe ben Menachem Baſchiatſchi aus Adrianopel, welcher aus einer gelehrten Familie ſtammte und eine gute Erziehung genoſſen haben mochte. Wie wir aus ſeinem großen Werke und ſeinen kleineren Schriften

ersehen, hatte er zu seinem großen Nomolanon dieser Zeit, der für die Folgezeit bis auf den heutigen Tag eine ungeschwächte Autorität erhalten hatte, das ganze nomologische Schriftthum der Karäer, wie auch die Schriften Ibn Esra's, Raimūni's und Nachmani's studirt und sehr gründlich benutzt. Zu diesen umfänglichen und schwierigen Studien befähigte ihn seine Jugendausbildung. Geboren c. 1420 zu Adrianopel, als noch Elija's Großvater Haupt der Karäergemeinde daselbst war, genoß er diese Ausbildung theils unter seinem Großvater Menachem, theils unter seinem Vater Mose, die Beide von der Stadt ihres Wirkungskreises den Beinamen Adrianopoliti neben dem gewöhnlichen Baschlatzki geführt haben. Durch diese seine Lehrer, die er in seinem großen Nomolanon ruhmvoll nennt, wurde sein Geist auf die Gesetzeslehre, als die praktische Seite der karäischen Theologie gerichtet. Aber er verband damit die mathematischen Wissenschaften, als die Kalenderkunde, Chronologie und Astronomie, und ging, um diese Studien besser zu betreiben, nach Konstantinopel, wo er in dem Rabbaniten Mardechai Komtino einen gefälligen Lehrmeister fand. Konstantinopel blieb auch immer noch seine ihm liebgewonnene zweite Vaterstadt, selbst dann noch, als er 1460 als Schacham seinem Vater im Amte zu Adrianopel folgte. Im Jahre 1450 war nämlich sein Vater Mose Adrianopoliti dem Menachem, dem Großvater Elija's, im Amte gefolgt und verwaltete zehn Jahre lang, d. h. bis zu seinem Tode, von 1450 — 1460 dieses Amt; von da ab trat unser Elija (1460—1491) ein. In seinem Abderet (Mantel), der weiterhin besprochen werden soll, erzählt uns Elija von der Wirksamkeit seines Vaters und Großvaters für die Gemeinde, zumal daß sie in Gemeinschaft mit andern Gelehrten, als Michaël, Josef ben Michaël und Menachem Maruli, vielfache Erleichterungen eingeführt haben¹⁷⁸. Bis zum Antritte seines Amtes (1460) war er größtentheils in Konstantinopel. Im Jahre 1457, erzählt er¹⁷⁹, traf es sich, daß die Rabbaniten zu Konstantinopel den Jahresanfang feierten, während man nicht den neuen sondern den alten Mond sah, wie auch früher zur Zeit des Ahron ben Josef ein Gleiches zu Sulchat in der Krim vorgekommen ist¹⁸⁰. Als unser Elija 1460 in das Amt zu Adrianopel eintrat, war die karäische Gemeinde

baselbst in zwei Parteien gespalten, von welchen die eine an den Erleichterungen, die seine Vorfahren eingeführt hatten, festhielt, die andere sich jedoch dagegen auflehnte, verlockt durch Hünſlerlinge, die aus der hebräischen Halbinsel und von den griechischen Inseln her eingewandert waren. Elizza war gezwungen, Beweise für diese Erleichterungen beizubringen und vorzüglich dem Grundsatz Geltung zu verschaffen, daß es gestattet sei, den Autoritäten zu widersprechen, und daß die Karäer niemals anbedingt auf die Aussprüche der Großen schwören. Neben andern kleinen Arbeiten, die weiterhin aufgezählt werden, hat Elizza alle seine Studien auf die Ausarbeitung eines erschöpfenden Nomolanon verwendet, worin er das ganze in dieses Gebiet einschlagende Schriftthum der Karäer und der vorzüglichsten Rabbaniten benutzt und durch die zahlreichen Anführungen und Auszüge das Andenken vieler Schriften erhalten hat. Die zahlreichen Citate aus den karäischen Schriften von Naam bis auf seine Zeit, die ich hier als Nachweise in den Anmerkungen so reichlich gegeben habe und die sich durch das ganze Werk ziehen, überheben mich der Pflicht, bei der Schilderung von Baschiatſchi's Leben sämtliche Schriften vorzuführen, die ihm vorgelegen haben. Nur im Allgemeinen ist zu erinnern, daß ihm noch Schriftwerke früherer Zeiten zu Gebote gestanden haben, die jetzt verloren scheinen und daß somit seine Citate in einer Schilderung der karäisch-literarischen Entwicklung gar nicht übergangen werden dürfen. Es ist auch ferner zu bemerken, daß er an seinem großen Werke, „Elizza's Mantel“ genannt, bis zu Ende seines Lebens 1491 gearbeitet und es doch unvollendet zurückgelassen hat, daß er ferner zu gleicher Zeit mit verschiedenen Abschnitten beschäftigt war, so daß durch seinen Tod z. B. zwei Abschnitte zugleich unterbrochen wurden¹⁵¹. Kaleb Efen-dipulo, sein Schüler und Schwestermann, der nicht viel jünger als Elizza war, ergänzte die Arbeit seines Lehrers¹⁵².

22. Ich komme nun zur Vorführung der Schriften Elizza Baschiatſchi's und zwar lasse ich die kleineren Arbeiten vorangehen. Er schrieb: 1. Iggeret ha-Sdom oder Sendschreiben über das Fasten am Sabbat, in acht Paragraphen abgehandelt und c. 1475 vollendet. Dasselbe war gegen den oben erwähnten Rabbaniten Salomo Scharith ha-Saba gerichtet, welcher in seinem Pentateuch-Kom-

mentar in Bezug auf diesen Gegenstand gegen Ahron ben Elija polemisiert hatte. In diesem Schreiben wirft er dem Rabbaniten Partheilichkeit, Dünkel und Mangel an Logik vor. — 2. Iggeret Sid ha-Rashe d. h. Sendschreiben über das Verbot des nervus ischiaticus und somit auch derjenigen Theile des geschlachteten Thieres, welche damit in Verbindung stehen. Es handelt sich um die Frage, ob dieses pentateuchische Verbot auch auf Geflügel auszudehnen sei. Das Schreiben ist gegen denselben Salomo gerichtet, welcher den Ahron ben Elija angegriffen hat. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir, daß Salomo auch das erste Sendschreiben, weil er fortgewandert war, nicht mehr erhalten hat und daß er damals bereits ein Greis gewesen ist. — 3. Iggeret ha-Jeruschah d. h. Sendschreiben über einen Punkt des Erbrechts, gerichtet gegen die Angriffe des Elija ben Abraham Misrahi, welcher gegen Ahron ben Josef in Bezug darauf geschrieben hatte (c. 1480). Diese drei Sendschreiben sind erst der zweiten Ausgabe des Abderet durch Finkowitsch (Moskow, 1835, f.) vorgebrucht worden, indem Finkowitsch das dritte handschriftlich besaß und die ersten zu Konstantinopel vorgefunden hat. Alle drei fehlen daher in der ersten Ausgabe des Abderet. — 4. Chalulat ha-Karaim oder Geschichte und Gründe der karäischen Spaltung, nach dem Muster der Vorgänger kurz skizziert und dem Vorworte zu Abderet, welches durchgehends eine satirische Polemik gegen die Männer der Ueberlieferung führt, eng angeschlossen.

23. Sein Hauptwerk ist b. das Abderet Elijah u.¹⁰⁰ (Elija's Mantel) oder ein umfänglich angelegter Nomolanon, worin die mosaischen Bot'schriften, die positiven wie negativen, in ausführlicher Weise nach einer reichlichen Benutzung aus den vorhandenen Schriften erläutert werden. „Die spätern Nomologen“, sagt Elija, „haben nach den großen alten Meistern bloß eine Aehrennachlese gehalten und ihre Bücher in unserer (hebräischen) Sprache geschrieben; aber in der Anlage ihrer Worte sind auch sie auf der alten Bahn gegangen, und es ist schwer, die Erläuterung eines speciellen Gebotes und die Stelle darüber zu finden; denn es wird nicht jedes Gebot in einem besondern Kapitel behandelt, weil man sich auf die Kundigen und Belesenen verläßt u. s. w. Da jedoch die

Leiden ſich gemehrt haben, die Gemeinden herabgekommen ſind, die Einſichtigen ſich gemindert haben und vielfach über Geſetzesauſſaffung geſtritten wird, ſo entſchloß ich mich, Lehren aufzuleſen hinter den Schnittern und die zerſtreuten Reden der Gelehrten zu ſammeln, damit ſie an einem Orte zuſammen ſein ſollen. Ich bin daher nicht Verfaſſer, ſondern Auswähler (Selektirer)" ¹⁸⁴. Der Ergänzer des Abderet, Kaleb Efendipulo, giebt uns am Eingange ſeiner Ergänzung ¹⁸⁵ eine Ueberſicht deſſen, was er von dem Abderet vorgefunden hat. Nach dieſer Ueberſicht haben ſich folgende Abſchnitte dieſes Wertes erhalten: a. Abſchnitt über die Kalenderkunde (Kibbuſch ha-Chodeſch), worin über Tag, Woche, Monat, Jahr, Abib-Zeit und überhaupt über alle Kalenderrechnungen, über Ausſchau nach dem Neumond, über die Richter und Zeugen für dieſelbe und über Alles was damit zuſammenhängt, gehandelt wird. Dieſer wichtige Gegenſtand des Controverſes zwiſchen Rabbaniten und Karäern umfaßt 42 Kapitel und bildet ſaſt ein ganzes Werk, mit Auszügen aus Jehuda ha-Parſi, Saabja, Raimani, Ibn Eſra, Haja (ben Dawid), Jeſchu'a, Chobijja, Jeſet und Lewi, Joſef Kirtifani, Joſef el-Bazir, die zwei Ahron, Jaraſſel-Maghrebi, vorzüglich aber noch aus Romtino und Kapuzato. Baſchiatſchi zeigt in dieſem Abſchnitte keine geringe Kenntniß der Aſtronomie und Chronologie; ſeine Kalender-Tabellen wurden von Joſef Liſchbi (ben Jehuda) in Proſa ¹⁸⁶ und von Salomo Kalai (ben Abraham ha-Salen) in Verſen kommentirt ¹⁸⁷. b. Abſchnitt über die Sabbatgeſetze in 22 Kapiteln, in welchem ebenfalls zahlreiche Auszüge geboten wurden. c. Abſchnitt über das Paſſah in 10 Kapiteln und d. über das Mazzot-Feſt in 7 Kapiteln. e. Abſchnitt über das Wochenfeſt, worin über den Ausdruck „vom Morgen des Sabbat,“ über das Zählen der 7 Wochen, über 'Omer (Garben-Hebe) u. ſ. w. in 10 Kapiteln ausführlich gehandelt wird. f. Abſchnitt über den Tag des Poſaunenschalls d. h. des Renjahrs, in 2 Kapiteln abgehandelt. g. Abſchnitt über den Sübnetag und über die Faſten überhaupt, in 4 Kapiteln abgehandelt. h. Abſchnitt über das Lauben- und Beſchlüßfeſt in 5 Kapiteln abgehandelt. i. Abſchnitt über das Gebet, aus drei Theilen beſtehend. Der erſte Theil handelt über die Gott und ſeine würdige Verehrung be-

treffenden Punkte, nämlich über die zehn Glaubensartikel der Kardier, über die Vermeidung des Götzendienstes, des Aberglaubens und des Wahns, über Abweisung der Stützen und Helfer, Verlocher und Abarten des heidnischen Wesens, über Verführer, falsche Propheten, Gotteslästerung u. s. w., in 9 Kapiteln. Der zweite Theil handelt über die Bedingungen des Gottdienens, über leibliche und geistige, sittliche und sociale Tugenden, über die Pflichten gegen den Leib und die Seele, gegen Glaubensgenossen, gegen Eltern und Lehrer, gegen Greise u. s. w., in 9 Kapiteln. Der dritte Theil handelt über Gebet, Lehr- und Bethaus, Sprache und Form, Pflichtgemäßheit und Ort des Gebets, über Schausäben und Eulogien, Priester und Gemeinde, Tischgebet, ebenfalls in 9 Kapiteln. In Bezug auf diesen Abschnitt ist aber zu erwähnen, daß das Kapitel von den zehn Glaubensartikeln, in meisterhafter Weise ausgeführt, schon vielfach kommentirt wurde. So hat Josef Toroki (ben Mardechai), der auch den Abschnitt über 'Arajot erläuterte, darüber einen Kommentar geschrieben¹⁰⁰; ebenso schrieb darüber Mardechai ben Nissan, der Verfasser des *Dod Mardechai*, einen Kommentar in lateinischer Form¹⁰¹. k. Abschnitt über rituelle Thierschlachtung, Verbot des Blut- und Fettgenußes; in 27 Kapiteln. Von diesem für die Praxis bestimmten Abschnitte hat der erwähnte Josef Toroki einen Auszug gemacht¹⁰², der dem *Dod Mardechai* beigegeben worden ist¹⁰³. l. Abschnitt über die Reinheitsgesetze; in 23 Kapiteln. An der Vollenbung dieses Abschnittes, in welchen er noch vieles andere hineingezogen hatte, verhinderte ihn der Tod im Anfange des Jahres 1491; sein Schwestermann Efendipulo ergänzte ihn¹⁰⁴. Von diesem Abschnitt hat der Ergänzter nicht einmal eine Reinschrift vorgefunden, so daß Efendipulo mit Recht sagt, daß ihn selbst das Vorgefundene nicht befriedigte. m. Abschnitt über die Incestgesetze (*Seder 'Arajot*), in 7 Kapiteln ausführlich abgehandelt. Dieser Abschnitt gehörte eigentlich zu dem, welcher über Eherecht handelt (*Seder Naschim*); wurde aber der Wichtigkeit wegen ganz besonders behandelt¹⁰⁵. n. Abschnitt über das Eherecht (*Seder Naschim*); in 16 Kapiteln. o. Abschnitt über die Beschneidung; in 5 Kapiteln abgehandelt. p. Abschnitt über Trauergesetze und Erbrecht, in 2 Thei-

len behandelt, von denen der erste 4, der zweite vom Erbrechte 5 Kapitel hat; letzterer ist ebenfalls nicht vollendet worden, da der Tod die Arbeit unterbrach. Von da ab folgen die Ergänzungen Esendipulo's, die weiterhin besprochen werden sollen. Es bleibt mir noch zu erwähnen, daß der erwähnte Josef Toroki einen Kommentar zu Baschiatſchi's Abschnitt über 'Arajot geschrieben¹⁹⁴ und daß Ahron ben Jehuda über das ganze Werk Abderet einen kurzen Kommentar verfaßt hat¹⁹⁵. Eine Nachbildung des Baschiatſchi'schen Gebotenbuches schrieb Josef Bagi (ben Moſe) unter dem Titel Schulchan Chaberim (Tisch der Genossen)¹⁹⁶, wie er überhaupt den Spätern zum Muster gedient hat. Die erste Ausgabe des Abderet nebst den Ergänzungen Esendipulo's besorgte ein Enkel unseres Elija, nämlich Elija ben Moſe ben Elija Baschiatſchi, zu Konstantinopel, 1530—31 f. bei Gerson Sancio; sie umfaßte 117 Blatt. Da jedoch diese Ausgabe sehr selten wurde, so besorgte der oft genannte Firkowitsch eine zweite Ausgabe zu Roslow 1835, aus 102 Haupt- und 34 Ergänzungs-Blättern bestehend. In dieser letzten Ausgabe sind die drei kleinen Sendschreiben ohne besondere Paginirung vorgedruckt. In der Bodleyana (ms. or. 404) liegt ein Theil dieses Werkes handschriftlich, mit einer lateinischen Uebersetzung versehen.

24. Kürzer kann über die andern drei Schriften Baschiatſchi's hier referirt werden. Er schrieb noch 6. Sefer Reli ha-Mechoschet d. h. über Anfertigung und Gebrauch des Astrolab, zugleich über Astronomie, Astrologie x., in 3 Abschnitten abgehandelt¹⁹⁷. — 7. Melizat ha-Mizwot oder die sämtlichen Gebote in der Form eines Lehrgedichtes, in den gedruckten Gebets-Ordnungen aufgenommen¹⁹⁸. Es ist wahrscheinlich nach dem Muster ähnlicher rabbanitischer Arbeiten angefertigt.

25. Der Styl Baschiatſchi's ist wie der Abravanel's klar und durchsichtig, nur etwas breit; er unterscheidet sich daher vollständig von dem Style seiner Vorgänger und man merkt allenthalben die Sectäre der rabbanitischen Schriften. In seinem Hauptwerke Abderet giebt er zu jedem Abschnitte eine Einleitung in gereimter Prosa und auch Gedichte, worin er das Allgemeine des Inhalts auf die Bahn der Philosophie führt und dadurch der

Diction großen Schwung und eine fesselnde Begeisterung verleiht. Auch das große Einleitungsgebidht und manchmal auch die Epiloge der Abschnitte tragen diesen Charakter. In seiner Polemik gegen die Rabbaniten giebt er den aus Spanien stammenden Gelehrten das Zeugniß, daß sie die Schrift nach dem einfachen Wortsinne auffassen und der überzeugenden Wahrheit sich nicht verschließen, während die aus Deutschland mit verdüftertem Sinn und verschleiertem Verstande sind und nur das Bizarre suchen und in ihrer finstern abstoßenden äußern Erscheinung eine arrogante Orthodorie zur Schau tragen¹⁹⁹. In Bezug auf seine Schriften ist noch zu erwähnen, daß er auch ein Eser Dinim d. h. über das Civilrecht zu schreiben die Absicht gehabt hat²⁰⁰, ohne daß er jedoch zur Ausführung desselben gekommen ist.

26. Der Schwestermann Elija Baschiatschi's und nur um einige Jahre jünger war Kaleb Efendipulo²⁰¹ ben Elija ben Jehuda, der sich nach den Anfangsbuchstaben ABA, d. h. Efendipulo ben Elija²⁰² nennt und mit seinem Schwager zusammen besprochen werden muß. Er stammte vermuthlich aus Adrianopel, woher auch sein Schwager Elija war und hatte daselbst sowie in Konstantinopel theils bei Karäern, theils bei den Rabbaniten Komtino und Misrahi Unterricht in der national-jüdischen und in den externen Wissenschaften erhalten, so daß er in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts als Kundiger der jüdischen Theologie, der Arithmetik, der Algebra, der Astronomie und der religiösen Poesie galt. Wie bei den meisten karäischen Gelehrten jener Zeiten haben wir nur wenige Data über Efendipulo's Leben. Wir wissen nur, daß er 1497 an den Ergänzungen zu Elija Baschiatschi's Abderet gearbeitet hat und bald darauf (1498) gestorben ist, ohne die Ergänzungen zu vollenden²⁰³, daß er 1496 das astronomische Buch des Abu 'Ali ben el-Hassan Ibn Heitam²⁰⁴, 1490 die hebräische Uebersetzung der Metaphysik von Ibn Roschd gekauft²⁰⁵, 1488 el-Ghazzali's Ramot ha-Pilosofim in der hebräischen Uebersetzung von Jsaak Albatag²⁰⁶ und 1482 einen Auszug aus dem Kmagest von dem Sevillaner Ibn Alsch in der hebräischen Uebersetzung²⁰⁷ abgeschrieben hat, so daß wir annehmen dürfen, daß er c. 1430 zu

Adrianopel geboren ist. Seine eigenen schriftstellerischen Werke auf den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft, seine Indices zu älteren Werken und seine erworbenen oder kopirten Handschriften fallen also zwischen 1450—1495. Esendipulo erlangte schon frühzeitig durch die von ihm erworbenen Kenntnisse, zu denen Romtino und Misrachi nicht wenig beigetragen hatten, den Titel eines Chacham, der bei den Karäern dem eines Rabbiners entspricht; aber er blieb ohne eine bestimmte Anstellung in einer karäischen Gemeinde und hatte daher, da er bloß durch Heranbilden von Jüngern den Unterhalt erwarb, keinen bestimmten Wohnort. Wie wir aus Nachschriften seiner Werke erfahren, lebte er bald in Adrianopel bald in Belgrad (Tr ha-Laban), bald in Konstantinopel, bald in dem Dorfe Karfaria, welches Konstantinopel gegenüber liegt²⁰⁸, allenthalben die Jugend unterrichtend und Schriften abfassend. Da er vom Unterrichte lebte, so mußten seine Schüler sich verbindlich machen, das Erlernte ohne seine Erlaubniß nicht weiter zu lehren. Wir haben darüber in einer Pariser Handschrift eine Urkunde vom 9. Nissar 1488²⁰⁹, die uns Carmoly in deutscher Uebersetzung mitgetheilt hat²¹⁰; darin heißt es: „Ich Josef ben Mardechai erkläre hiermit, daß ich mich eidlich verpflichtet habe, keinem Menschen in Konstantinopel, er sei Karäer oder Rabbanit, irgend eine Ergelese oder ein Buch, weder der praktischen noch der theoretischen Arithmetik, Geometrie oder Astronomie, insofern ich solche unter Anleitung meines Lehrers, des Chacham Raleb Esendipulo, sowohl vor diesem Vertrage als von jetzt an und weiter studirt habe, so lange dieser lebt, weiter zu lehren. Gleichzeitig habe ich mich eidlich verpflichtet, dafern ich die Erlaubniß einen andern darin zu unterrichten von ihm empfangen, solches nur gegen eine gleiche Verpflichtung des zu Unterrichtenden zu thun“.

27. Von diesem kurzen Lebensabrisse gehen wir zur Aufzählung seiner Schriften über, welche über Einiges aus seinem Leben Aufschluß geben und seine Bedeutung für die literarische Entwicklung der Karäer hervorheben. Er schrieb 1. Sefer Gan ha-Melech (Königs-Garten)²¹¹ oder Repertorium des Schönsten und Besten seiner schöngeistigen und wissenschaftlichen Ergebnisse und Früchte, seiner Entscheidungen über physikalische, mathe-

matische und metaphysische Fragen, eine an seine Söhne und Schüler gerichtete Anleitung zu schriftlichen Aufträgen u. Dasselbe ist ein großes, umfangreiches Werk, in 12 Abschnitten, deren jeder wiederum in viele Kapitel zerfällt. Aus dem 45. Kapitel des Abschnittes über die Chronologie (Laarich) führt Esendipulo selbst in seinen Ergänzungen zum Abderet Einiges an²¹² und der Verfasser des Dod Mardechai, welcher die nach Litauen gekommene Original-Handschrift zu sehen Gelegenheit gehabt hat, ist des Lobes voll über dieses großartige Werk²¹³. Auch Luzki in seiner Bibliographie beschreibt es ausführlich nach Inhalt und Form²¹⁴.

2. Sefer 'Assara-Ma'amarot d. h. das Buch der zehn Abschnitte oder Vorträge²¹⁵. Mardechai ben Nissan spricht von diesem zweitwichtigen Buche „es sei ein Kommentar zum Hochliede und zum 119. Psalm, welcher seiner Ansicht zufolge auf die Spaltung zwischen Karäern und Rabbaniten hindeute“. „Das Buch“, sagt er ferner, „sei voll alles Guten, es umfasse Religionsphilosophisches, Homologisches und gebe die Gründe für die Gebote an“²¹⁶. Der Bibliograph Luzki beschreibt es noch überdies „als aus 10 Abhandlungen bestehend, von denen jede mit Einleitung und Epilog versehen ist, worin die Elemente des Gesetzes, die Wurzeln des Glaubens und sonst Religionsphilosophisches erklärt wird“²¹⁷. Aber weder Mardechai noch Luzki geben ein getreues Bild von der Oekonomie und Form dieses Buches, obgleich sie es vor sich 'gehabt haben und ersterer daraus Bruchstücke mitgetheilt hat²¹⁸. Esendipulo selbst gibt jedoch im Vorworte die Disposition des Werkes in folgender Weise an²¹⁹: „Es ist alter Brauch der Karäer²²⁰, an den 7 Sabbaten zwischen Passah- und Wochenfest vor Sonnenuntergang den 7. Theil des 119. Psalms, welcher zu diesem Zwecke in 7 Theile zerfällt wurde, zu recitiren. Unser Autor nahm jeden der 7 Theile des Psalms zum Thema einer Abhandlung, stets eingeleitet durch eine allgemeine religionsphilosophische Einleitung und mit einem ähnlichen Epilog (Sbatima) versehen. Zu diesen 7 Abhandlungen kam endlich eine achte für das Wochenfest als Feier der Gesetzgebung, worin über Ursache und Zweck des Gesetzes und der Offenbarung gehandelt wurde und wozu Ex. 19, 1 flg. als Tagestext die Grundlage bildete. Voran-

iſt. — 13. Nachal Eſchol, ein Index zu Hadaffi's Eſchol ha-Kofer und mit demſelben gedruckt, worüber unter Hadaffi berichtet wurde²³⁹. — 14. Eine Sammlung religiöſer Poëſien, von denen eine Anzahl ſich in dem karäiſchen Hymnarium befinden. — 15. Fortſetzungen zu ſeines Schwagers und Lehrers Werk Abderet Elija hu, und zwar a) Fortſetzung zu Seder Lhum'a, was Elija Baſchiatſchi unvollendet geſaſſen²⁴⁰; b) Fortſetzung zu Seder Jeruſcha, wo er nach einer poëtiſchen Einleitung und Schilderung des vorgefundenen handſchriftlichen Materials des Abderet, noch Seder Schemitha wa-Jobel in 19 Kapiteln, Seder Kil'asim in 13 Kapiteln, über Schebu'a (Eid) in 16 Kapiteln hinzugefügt hat. Dieſe Ergänzungen am Schluſſe des Abderet ſind ſehr umfänglich und umfaſſen 34 Folioblätter, die in beſonderer Paginirung dem Abderet Baſchiatſchi's angeſchloſſen ſind.

28. Den Schluß der Gelehrten-Reihe dieſes Zeitabſchnittes bildet der gelehrte Jüngling Mose Baſchiatſchi, Urenkel des berühmten Geſeßlehrers und Decisor's Elija Baſchiatſchi. Mose ben Elija ben Mose ben Elija Baſchiatſchi wurde 1554 zu Konſtantinopel geboren²⁴¹. Nach der biographiſchen Mittheilung des erſten Abſchreibers des Matte h Elohim v. Baſchiatſchi, angefertigt nach der eigenen Handſchrift des Verfaſſers, ſtudirte er frühzeitig außer dem Hebräiſchen, Talmudiſchen und Rabbiſchen noch griechiſch, arabiſch und ſpaniſch, um die in dieſen Sprachen verfaſſten Werke der Juden leſen zu können²⁴². Mit dem ganzen karäiſchen Schriftthum ſeit Anan machte er ſich bekannt; auch das rabbanitiſche Schriftthum im Talmud und Midraſch blieb ihm nicht fremd. In ſeinem 16. Jahre, d. h. um 1570 hatte er bereits viele Werke geſchrieben, die aber bei einer um dieſe Zeit ausgebrochenen Feuersbrunſt zu Konſtantinopel mit den meiſten dortigen karäiſchen Schriften bis auf ſechs, die gerettet wurden, zu Grunde gegangen ſind. Das Buch Baſchiatſchi's, „der Stab Gottes“ genannt, das am Schluſſe deſekt iſt, war eins der geretteten. Ungeachtet ſeiner Jugend wurde Baſchiatſchi verläumdeter und verfolgt, ohne daß wir die Veranlaſſung erfahren. Gekwungen ſeine Heimat zu verlaſſen und auszuwandern wollte er dieß zu einer großen Reiſe in ferne Länder benutzen,

um die Karäer-Gemeinden in Palästina, Aegypten, Syrien, Irak und Persien aufzusuchen und ihre Schriften in den verschiedensten Sprachen zu erforschen und zu erwerben. Er wollte aus dem alten Schriftthume die Beweggründe der karäischen Spaltung ermitteln und zählte im Vorworte zu dem genannten Werke theilweise diejenigen Werke der Alten auf, die er durchforscht, auf die er sich gestützt und aus denen er Notizen zur Aufhellung der älteren Geschichte der Karäer geschöpft hatte. Hier und da erhalten wir auch Kunde von seinen Wanderungen. Von Damask und Palästina erzählt er, daß man daselbst Jeschu'a's Ansichten über die Incest-Gesetze (Arajoth) verwerft und daß man vielmehr den Einrichtungen Samuel el-Maghrebi's und Jeset Ibn Jaghir's folgt. Er berichtet ferner von seinen Wanderungen nach Aegypten, daß er einige Zeit sich in Alexandrien aufgehalten und dort eine prächtige Moschee gesehen habe, die früher eine rabbanitische Synagoge, angeblich von Simon ben Schethach herrührend, gewesen sei, wie die Moslemen und die Rabbaniten bezeugten. In Kahira habe er bei dem damaligen Nasi Samuel ben Salomo eine dreihundert Jahre alte Handschrift gefunden, worin die karäische Traditionsliste von 1271 bis auf Mose hinaus geführt wird. In Kahira hätte er noch eine ansehnliche aus 300 Werken bestehende Synagogen-Bibliothek der Karäer vorgefunden, wenn diese nicht 1570 an einem Freitag Abend von arabischem Pöbel, der mit brennenden Fackeln in die Karäer-Synagoge gedrungen war, gänzlich vernichtet worden wäre²¹². Seine Reise-Notizen über die karäische Genossenschaft, diese Auffindung und Sammlung des karäischen Schriftthums wurden jedoch durch seinen zu frühen Tod unterbrochen. Mose Baschlatzki starb den 26. Tjar 1572 im Alter von achtzehn Jahren und sein trauernder und betrübter Vater suchte mit Mühe seine nachgelassenen und noch erhaltenen handschriftlichen Bruchstücke zu erlangen. Er übergab sie sodann einem kundigen und gelehrten Schreiber zum Ordnen und Dirigiren. Zwei Brüder zu Konstantinopel, Elizza und Baruch ben Salomo, veranlaßten den unbekannt gebliebenen Schreiber, das von Baschlatzki Erhaltene mit noch einigen andern Sachen in einen Coder zu vereinigen, was zu Konstantinopel im Jahre

1575 geschrieben ist. Dieser Codex vom J. 1575-wird noch in der Leydener Bibliothek bewahrt. Die biographische Skizze, welche jener anonyme Schreiber in einem Vorworte angefügt hat, zog Mardechai ben Rissan aus Kasnoi-Ostro zu seinem Dob Mardechai aus; hier habe ich eine skizzierte Uebersetzung davon gegeben, mit Bereicherungen aus seinen Werken.

29. Ich komme nun zur Vorführung seiner Schriften, aus welchen sich zugleich eine annähernde Charakteristik dieses frühreifen Jünglings ergeben wird. Er schrieb zuerst ein Sefer Jehuda²⁴⁴, woselbst in einigen Kapiteln über die Unterschiede zwischen Rabbaniten und Karäern in Bezug auf die Incestgesetze abgehandelt wurde. Er nannte diese Schrift auch Sefer 'Arasot²⁴⁵. In der Ueberschrift des oben erwähnten Codex aus dem Jahre 1575, worin von diesem Werke nur drei Kapitel erhalten sind²⁴⁶, sagt der Schreiber ausdrücklich, daß er es nur soweit vorgefunden habe²⁴⁷, und daß es eigentlich das Buch 'Arasot heiße²⁴⁸. Kaschiatfch ist sich des Reichthums auf diesem Gebiete vollkommen bewußt, welchen die zahlreichen Vorarbeiten dargeboten haben. Diesen Gesetzesheil hatten el-Bagir und Furlan, der ältere und jüngere Ahron mehr oder weniger ausführlich behandelt; er wollte nur den großen von ihm verehrten Lehrern wie ein Schüler folgen. „Ich bin“, sagt er am Eingange²⁴⁹, „wie Einer, der hinter den Schnittern Aehren aufliest und hinter Winzern eine Nachlese hält. Ich richte meinen Gedankengang auf die stolzen, hohen und göttlichen Berge, auf unsern berühmten Patriarch (Rasi) Saabja, welcher ein Schmutz unseres Angesichts und unser Rüßzeug ist, auf seinen Schüler Josef ben Abraham ha-Roeh (el-Bagir), welcher unser Däfler erhellte hat, auf den Jünger desselben Jeshu'a (Furlan), auf Ahron ben Josef und Ahron ben Elia. Ueberallhin wandere ich, so mich der göttliche, heilige Geist treibt; ich folge nur der großen Weisen-Schaar nach; wo die Meisten in ihren Entscheidungen sich hinneigen, dahin neige ich mich auch in der Entscheidung der Halacha, und wenn ich zwischen divergirenden Meinungen zu entscheiden habe, so werde ich mich am liebsten unbestimmt halten“²⁵⁰. Diese Abhängigkeit und Unterordnung verhindert ihn aber nicht, zuweilen seine, interessante Bemerkungen zu machen,

die zwar für den Stoff an sich nur von geringem Belang, aber für die Entwicklungsgeschichte von Interesse sind. So erzählt er, daß ihm über 'Arajot mehr als sonst Jemandem Material zu sammeln vergönnt war²⁵¹, daß er auch die Bücher der Gelehrten nach Jeshu'a, d. h. die seiner Gegner, wie die von Jisraël el-Maghrebi, Jesei Ibn Zaghir, Samuel el-Maghrebi, Abu Ca'ib ha-Rasi und Josef ben Mose ha-Rohen Bagi, die bekanntlich die letzten Autoritäten bilden, fleißig studirt habe²⁵². Von Ahron ben Elizza erzählt er, daß er die Vollendung seines Gebotenbuches nicht erlebt und daß er in dem Abschnitte über 'Arajot seine eigene Meinung mit Absicht zurückgehalten habe und blindlings dem Jeshu'a und dem Salomo ha-Rasi gefolgt sei²⁵³. Indem wir von dem materiellen Inhalte der drei erhaltenen Kapitel in der Beydener Handschrift absehen²⁵⁴, wollen wir nur noch bemerken, daß er seinen Urgroßvater Elizza Baskiatſchi öfter unter dem Namen Seleni als Gewähr citirt²⁵⁵, das byzantinische, damals schon türkische Reich noch Rum nennt²⁵⁶ und im Geiste des ganzen Zeitabschnittes die Ueberlieferungs-Gläubigen²⁵⁷, die talmudischen Schriften²⁵⁸ und die rabbanitischen Gelehrten²⁵⁹ ebenfalls in der Behandlung seines Thema's anführt.

30. Ein zweites Werk Baskiatſchi's, das sich, wenn auch am Schlosse defect, noch handschriftlich erhalten hat, ist sein Sefer Sebach Pesach²⁶⁰, worin die rituellen Fragen behandelt werden, ob die Thierschlachtung für den Tisch und die Fortbewegung von Geräthen an den Ruhetagen, d. h. an Sabbaten und Festtagen zu gestatten sei²⁶¹. Die Behandlung dieses rituellen Stoffes geschieht in einzelnen Abschnitten und Kapiteln²⁶². Nach einer großen oratorischen Einleitung und nach einem vorangegangenen künstlichen²⁶³ Gedichte mit dem Krostich Mose Baskiatſchi erzählt er, daß er auf seiner mühevollen Wanderung (1571) die erwähnten rituellen Fragen aufgeworfen habe; hierauf folgt sodann einsingirter Dialog zwischen ihm und seinem Urgroßvater und letzterer giebt dieser Abhandlung den symbolischen Titel Sebach Pesach. Es werden dann ausführlich drei verschiedene Ansichten der Gelehrten²⁶⁴ über den Gegenstand der Verhandlung entwickelt. Für die erste Ansicht werden als Autoritäten angeführt Ahron, Josef el-Kirliſani,

Iſraël ben Daniel²⁶⁶, Dawid ha-Naſi und Abraham el-Baſir²⁶⁶. Für die zweite Anſicht führt er als Autorität bloß Saadja (Saïd) ben Jeſet ha-Lewi an und für die dritte Anſicht wird gar kein Name als Autorität genannt. Daß die Vertheilung des Stoffes in Abſchnitten (Delatot), die wieder in Kapitel (Peraſim) zerfallen, geſchieht, iſt bereits oben bemerkt worden²⁶⁷. Hier will ich nur anführen, daß das erſte Kapitel des zweiten Abſchnittes mit dem Epigraph ſchließt: „So weit habe ich es handſchriftlich gefunden, da der Verfaſſer es zu vollenden nicht gewürdigt wurde; denn er ging heim in eine andere Welt und ließ Vater und Verwandte in brennendem Schmerze zurück“²⁶⁸. Einige Notizen, welche unſer Baſchiatſchi gelegentlich über Schriften und Verfaſſer in dieſem Werke giebt, verdienen noch beſonders hervorgehoben zu werden. In Aegypten, und zwar in Kaſira wo er wahrſcheinlich geſtorben (1572), fand er noch einzelne alte Blätter von Anan's aramäiſch geſchriebenem Buche der Gebote, woraus er ein ganzes Blatt aufnahm²⁶⁹, wie ſchon vor ihm Furfân Ibn Maſad ein ganzes aus 16 Paragraphen beſtehendes Kapitel ſeinem Gebotenbuche einverleibt hatte²⁷⁰. Er gedenkt ferner eines arabiſchen Auszuges aus Joſef el-Baſir's Kitâb el-Sirâğ oder Sefer ha-Meorot (Maor), angefertigt von Moſe ben Salomo ha-Lewi mit dem Beinamen Gil'ani; dieſer Auszug führt den Titel Kitâb el-Muchtaſir el-Œawâr²⁷¹. Baſchiatſchi citirt aus dieſem Auszuge arabiſch und giebt dazu die hebräiſche Ueberſetzung, wie er auch mit den Citaten aus Iſraël ben Daniel's Gebotenbuch, aus Joſef el-Kirkifâni's u. a. gemacht hat, ſo daß wir daraus ſchon auf ſeine Kenntniß des Arabiſchen ſchließen können. Das Gebotenbuch von Iſraël ben Daniel hat er wegen ſeines Anfanges unter dem Titel Mizwat Jehova Baraḥ angeführt und zwar arabiſch mit eigener hebräiſcher Ueberſetzung; Iſraël ſelbſt hat er zu den Theophilen oder Rabballiſten gezählt²⁷². Sonſt citirt er noch das Vortwort zu Jeſchu'a's Buche ha-Œaſḥar, den Kommentar zum Fünfbuche von Abu'l-Œarâğ Ḥarûn und noch einige andere Arbeiten, was ſeinen Ausſpruch, er habe viele Bücher geſehen, vollkommen beſtätigt.

31: Das dritte bedeutendſte Buch Moſe Baſchiatſchi's iſt ſein

Werl Matteh Elohim (der Stab Gottes), von welchem der Verfaffer des Dod Marbechai eine alte aus einem fernen Lande flammende leider unvollständige Handschrift befaßen und vielfach ausgezogen hat²⁷³, die in der Leydener Bibliothek ſich nicht findet, wie von dem dortigen Katalogiſten fälfchlich angegeben iſt, ſondern in der Pariſer Sammlung der hebräiſchen Handschriften liegt²⁷⁴. Das Werl behandelt: a. die Motive und die Geſchichte der karäiſchen Spaltung, ein Thema, worauf er ſeine Forſchung, ſeine Reiſen, ſeinen Fleiß und ſein Studium gerichtet hatte. In dem großen Vorworte giebt er die Werte an, welche er zu dieſem Zwecke ſtudirte und die er als Gewähr betrachtete und ſucht im Texte zu urgiren, wie die Karäer das talmudiſche Schriftthum (Miſchna, Talmud, Agada, Baraſta, Beſilla, Siſra, Siſre, Mechilta, Abbot, Taſſuth u.) als das ihrer Altvordern anerkennen, nur daß ſie die Tradition von Schammai und ſeiner Schule im Gegenſatze zur Hillelſchen Partei angenommen und bis auf Anan bewahrt haben. Sodann folgt b. eine ausführliche und umfängliche Ueberlieferungs-Kette der Karäer, in welcher die karäiſche Tradition von Moſe bis auf den Raſi Hoas II. zu Raſira der rabbanitiſchen gegenüber geſtellt wird. Baſchlatſchl hat dieſe Kette von Jeſet Ibn Jaghir empfangen. Er benutzte dazu, freilich ohne kritiſche Prüfung, eine Anzahl alter Werte und unter denſelben namentlich eine dreihundert Jahre alte Ueberlieferungskette, die er bei dem damaligen Raſi Samuel ben Salomo vorſand. Daran fügte er eine Abhandlung, worin über die Sadukäer und Boëtoſim gehandelt wurde und der Nachweis geliefert werden ſollte, daß nur der Haß der Rabbaniten den Karäern den ſchimpflichen Namen Sadukäer beilegen konnte. Die Fragmente in Dod Marbechai beſtätigen dieſen Inhalt. c. Die hermeneutiſchen Normen der Karäer bei Auslegung der Schrift (Midbot), im Gegenſatze zu oder in Abweichung von den rabbanitiſchen Normen. — d. Endlich die 613 Vorſchriften des Fünfbuches, angelehnt an die 613 Buchſtaben des Dekalogs, in ſchöngeistiger Rede dargeſtellt. Nach dieſem Inhalte beſchreibt Simcha Luzzi dieſes Werl²⁷⁵, während andere Bibliographen dasſelbe fälfchlich mit Sefer Jehuda verwechſelt haben.

32. Außer diesen drei Hauptwerken²⁷⁶, die sich sämmtlich nicht vollständig erhalten haben, schrieb er noch 4. ein Gefer Ruben²⁷⁷, über die Dogmen und Glaubenswurzeln in philosophischer Weise handelnd, welches Werk Puzl als ausgezeichnet beschreibt²⁷⁸. Indes kann man schon aus der Beschaffenheit der frühern Bücher schließen, daß auch hier nur die matte Wiederholung geboten wurde, geschöpft aus vorgängigen Quellen. Neben diesen in vier Werken erhaltenen Arbeiten des Jünglings schrieb er noch 5. akrostichische religiöse Lieder, wie sein Urgroßvater Elija Bafchiatschi, nachdem er schon in den aufgezählten Werken bald akrostichische Gedichtchen, bald künstlich stylisirte Vortreden gegeben hatte.

33. Um dieselbe Zeit als der frühreife Jüngling, Mose Bafchiatschi durch seine Schriften diesen sechsten Zeitabschnitt der karäischen Entwicklung abschloß, vielleicht noch etwas früher, schrieb der gewöhnlich zu Konstantinopel lebende karäische Gelehrte Jehuda Puli ben Elieser Tschelebi ben Isaaß Puli²⁷⁹. Geboren und erzogen zu Konstantinopel in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, hatte er, wie die meisten Bekannnisgenossen seit achthundert Jahren, die Wanderlust und das Streben, die karäischen Gemeinden in der Diaspora, in Palästina, Aegypten, Irak und Persien kennen zu lernen und sich über das karäische Schriftthum zu unterrichten. Da er jedoch des Arabischen unkundig war, so konnte er einen großen Theil der alten karäischen Literatur nicht benutzen, wie er ausdrücklich im Vorworte seines gedruckten Werkes sagt²⁸⁰. Im Jahre 1571 war er auf seinen Wanderungen in Rahira, wohnte im Hause des damaligen karäischen Rasi, fand da, wie er im besagten Vorworte erzählt, viele karäische Schriften und erfuhr auch, daß alle Gemeinden bald in ihren Synagogen bald in ihren Gemeinde-Häusern dergleichen Büchersammlungen hatten, die aber häufig leider ein Raub des Feuers oder der Plünderung wurden²⁸¹. Man erzählte ihm auch, wie kurz vorher (1570) dreihundert kostbare und grundlegende Werke der Karäer aus der großen Karäersynagoge zu Rahira geplündert und vernichtet wurden²⁸². Nachdem Puli schon in seiner Vaterstadt früher (1553) seine Abhandlung Sot

Li-Jehuda²⁰⁰ geschrieben hatte, vollendete er in Rahira c. 1573 sein Werk Scha'ar Jehuda und starb, in seine Heimath zurückgekehrt, bald daselbst c. 1575.

34. Ich komme noch zu seinen zwei Schriften. Die erste Schrift, *Aggeret Eot Li-Jehuda*²⁰¹ genannt und von ihm selbst in seiner andern Schrift citirt, behandelte den bekannten Streitpunkt zwischen Josef el-Hazir und Jeschu'a in Bezug auf 'Ara'ot. Wie er selbst sagt, hat er sie zwanzig Jahre vor seinem zweiten Werke verfaßt. Die andere Schrift Puli's führte den symbolischen Titel Scha'ar Jehuda (die Pforte Juda's), verfaßt zu Rahira c. 1578; er bespricht darin die Inceß-Gesetze in ausführlicher Weise²⁰². Dieses Werk mit seinem großen Vorworte, das zum beträchtlichsten Theile von Wolf in seiner hebräischen Bibliothek (III. 294) abgedruckt ist, wurde von Jehuda Puli's Sohn Isaa' Puli und von dem Bruder Mose ben Jehuda Puli durch den Druck zu Konstantinopel 1581 herausgegeben²⁰³. Seine Hauptquellen waren Ahron ben Elija und Elija Baschiat'sch, nach denen er gearbeitet hat. Das Buch ist mit zahlreichen Encomien versehen. Die Encomiasten Samuel ben Salomp²⁰⁴, Mose de Zuruhi²⁰⁵ ben Jehuda Maruli²⁰⁶, Mose Bagi²⁰⁷, Mose Wotschi Maruli²⁰⁸, Elija Maruli, u. A., welche zur Zeit der Ausgabe (1581) in Konstantinopel gelebt haben, sind als die Beginner der neuesten Epoche zu betrachten und daher eine Aufgabe für die Darstellung des Zeitabschnittes 1575—1860.

35. Ein Rückblick auf den Zeitraum von 675 Jahren der tatarischen Entwidlung (900—1575), der hier in vier Abschnitten dargestellt ist, entrollt vor unseren Augen das lehrreiche Bild eines geschichtlichen Kulturprocesses, welchen diese jüdische Sekte durchgemacht hat. In dem geschilderten literarischen Leben und Treiben zeigt sich ein Auf- und Niedergang, eine allmähliche Wandlung vom Lenz zum Herbst; sie giebt Zeugniß von der einstigen Lebensfähigkeit dieser religiösen Partei, welche seit 750 gegen die Traditionsgeltung im Judenthume protestirt. Das tatarische Schriftthum ergänzt die jüdische Literatur und bildet für den Ausbau einer jüdischen Literaturgeschichte ein unentbehrliches Mittelglied. Die theologische Seite des jüdischen Schriftthums, die in Folge des jüdischen

monotheistischen Wesens stets überwiegt, würde ohne Hineinziehung der karäischen Literatur nur ein Torso sein. Es würde ihr die Beweglichkeit fehlen, welche durch den Kampf entsteht, wie die christliche Theologie ohne Herbeiziehung der ankämpfenden Sekten in Eintönigkeit und Stagnation versunken wäre. In dem Berufe und in dem Ziele des karäischen Schriftthums liegt zugleich der weitere Beruf, einen ansehnlichen Beitrag für die allgemeine Entwicklung der literarischen Kultur geliefert zu haben. Die schriftstellerische Bethätigung des menschlichen Geistes hat ihren Antheil an der Entwicklung der literarischen Kultur der Menschheit. Specieell zur Betrachtung des Karäerthums mich wendend, konnte ich freilich nur selten die gegenseitigen Beziehungen zwischen dem karäischen und rabbanitischen Schriftthume kennbar machen; aber dieses geschah nicht aus dem Grunde, weil diese Bezüge nicht vorhanden waren, sondern weil ich in den schwerzugänglichen und mangelhaften Schriftquellen die Fäden der Bezüge nicht immer entdecken konnte. Denn wie auch die karäischen Geisteserzeugnisse in den Kreis der Genossenschaft gebannt waren und die Rabbaniten im Allgemeinen das Schriftthum der Karäer wenig zu beachten schienen, so weiß man doch aus gegenseitigen Andeutungen, daß eine literarische Beziehung ohngeachtet des Parteihasses stattgefunden hat. Möge es unserer bultsamern Zeit vorbehalten sein, die karäische Literatur als einen beachtenswerthen Bestandtheil des jüdischen Schriftthums in die geschichtliche Forschung einzuschließen um die literarischen Sünden der unbultsamen Vergangenheit zu sühnen! Das wissenschaftlich gesunkene Karäerthum des 17. und 18. Jahrhunderts möge nicht die Geistesarbeit seiner hellleuchtenden Vergangenheit vergessen machen, da es auch in seinem separatistischen Aufbau einer Literatur mit aller Anspannung der Geister für die Mission des Judenthums gearbeitet hat. Was der Geist in seinem Streben nach Wahrheit erzeugt hat, verdient für die Zukunft erhalten zu bleiben; die Forscher können untergehen, die Forschungen und die zur Wahrheit führenden Bahnen müssen dem Gedächtniß gewahrt werden.

Anmerkungen und Nachweise.

Dritter Abschnitt.

1. GZ. 1 des Ḥāja (in Thā'am Selenim p. 54-8), woraus man sieht, daß solcher und ähnlicher Aberglaube auch unter den Juden Palästina's, Afrika's, Frankreichs und Griechenlands verbreitet war und daß Schriften circulirten, welche den Aberglauben verbreiteten: ספרים מסורים אצלנו: כתוב בהם כמה מהשמות ושמות מלאכים וצורת חותמו והיו הזקנים ואנשי הידאה כשרואין אותם הספרים מתפחדים מהם.

2. Ḥāja l. c. S. 56. Das mystische Buch חרבה דמשה (das Schwert Mose's) begann mit ארבעה מלאכים סמנים על החרב (l. c.) und dieses wie רזה (das große Geheimniß) war in palästiniſch-aramäische Sprache abgefaßt, daher im Definitiv ה für א. Der Inhalt des hebräisch geschriebenen ספר הישר ist uns unbekannt und man weiß nur, daß es mystisch war. Außer den dreien gedenkt Ḥāja noch רבנא, היכלות רבנא, היכלות ועירתא, Ḥāja sagt auch bestimmt aus (l. c.), daß an der Hochschule zu Sora diese Mystik heimisch war, weil Sora in der Nähe des alten Babylon gelegen war, wo der Spuk stets gehaust hatte: יבישיבת: סורא היו דברים אלו רובם כי הם קרובים למדינת בבל ובית נבוכדנצר ואנו רחוקים משם וכו'. Daß diese und ähnliche Schriften stets mannigfachen Wandlungen unterworfen waren, sieht man aus den Hechalot, namentlich aus Eharba de-Mosche, das in der ḤS. Mich. (Oprot Ehaj. p. 26) einen ganz andern Anfang hat. Ueber das ebenfalls in diese Zeit fallende Kitāb el-'Ijjūn el-Mūraī el-Babli, d. h. das Buch der Intuition von Mūraī dem Bagdadenſer, ſ. weiter unten.

3. In einer jüdiſch-arabiſchen Schrift פי חרכיה אלברחאן, d. h. Abhandlung der Demonstration über das Schlachten der Thiere (Geiger, jüd. Ztschr. f. Wiſſenſchaft und Leben I. p. 232 flg.), aus dem 12. Jahrh. ſtammend, wird der Name משכאחא geſchrieben und man ſieht daraus, daß nicht Schabcha zu leſen iſt.

4. Ibn Atrat, Ehib. zu Berachot 43.

5. Das Ausführlichſte über Acha gab ich EB. d. Dr. 1851 c. 276; über die richtige Bedeutung von שאלות ſ. Daf. 313.

6. (§. 4 Ende). Das Ausführlichste über Blieberung und Form, Inhalt und Kritik der Scheelot habe ich in dem Aufsatz: „die ersten drei Jahrhunderte nach Abschluß des Talmud“ in VB. d. Dr. 1851 p. 312 flg. gegeben.

7. קצוות פסוקות oder הלכות פסוקות. Siehe das Ausführlichste darüber von S. L. Rapaport in Ker. Chem. VI. S. 236—248 und von S. D. Luzzatto in seinem Bet ha-Ozar 52 b—54 b. Das Machasor Bitry (§S.) führt von ihm an: ה' ערובי הצרות (§. 283), ה' סוכה (§. 360), ה' מגלה, ה' פורים, ה' לולב (§. 362), und bei allen werden diese Halachot bald קצוות allein, bald קצוות וקצוות genannt.

8. S. die vorige Anmerkung.

9. Rapaport l. c., Luzzatto l. c. Maßgebend sind die Zusammenstellungen der Jehudaïschen Halachot mit denen des Simon Rijära bei Jsaaf Ibn Ghajät in seinem Sefer ha-Halachot (gedruckt von Jf. Bär Bamberger u. d. L. שער שמחה 'ס, 2 Theile — Jürth, 1861-2, 4), wo ופסוקות bald als mit הלכות übereinstimmend oder ihm widersprechend angeführt wird. Für הלכות ופסוקות steht auch בגדולות (f. Geiger, Zischr. V. S. 400). Ebenso werden in den jüd.-arab. Schechitha-Regeln (siehe oben) die Halachot des Jehudaï von den הלכות גדולות des Simon unterschieden.

10. Wenn Ibn Ghajät sagt (zu Hil. Sutta) על ה' הלכות קראות, oder wenn in genannten Schlachtungsregeln הלכות פ' הלכות (אלמנסוכה heißt geschrieben) steht, so ist das keineswegs als Zweifel in die Autorschaft Jehudaï's anzusehen. Der sonderbare Name הלכות רא, den das Compendium Jehudaï's in dem Sefer 'Araiot des Radets Jeschu'a ben Jehuda (vgl. נדר ידים v. Jos. Rohn Jg. 1856, S. 174) und in den jüd.-arabischen Schlachtungsregeln (f. oben) führt, ist noch nicht enträthelt.

11. Megeb Jerachim l. c.

12. Die Chronographen und sonstigen jüdischen Schriftsteller nennen ihn gewöhnlich קירא שמעון, seltener הבבלי שמעון (in Kol-Bo) und wie es scheint ist קירא nicht Stadt: sondern Beiname, da es sonst מן קירא hätte stehen müssen. Dazu kommt noch, daß Rahira erst 980 gegründet wurde, Jastät nur مصر العتيق genannt wurde und daß dieser Name in den jüdisch-arabischen Schlachtungsregeln (Geiger l. c.) bald קרארא bald קירא geschrieben wird, so daß auch קירא wahrscheinlich Rijära oder Rihära zu sprechen ist. Auch bei Mos. Nachaami heißt dieser Beiname קירא, wie Rahira selbst später niemals geschrieben wurde (f. Frankel, Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. IX. S. 189).

13. In einem Gutachten von Haja (Teschubot Segnim Rabmonim, Bl 30 a, GH. 87) heißt es בצררא דחקן הלכות גדולות (fehlerhaft צררא gedruckt) und man sieht daraus, daß er als Bazrenser betrachtet wurde. Daraus, daß Simon Rijära aus Bazra war und in

25. Gsch. n. 184. 199. 200.

26. חייא was nicht Chija gesprochen werden darf.

27. Gsch. S. 80 a.

28. ם' בענין קדוש החדש.

29. Kap. 2. am Ende: ומצד העבור שהם היום הלכים אחריו הוא סכשפים. שחברו ר' יצחק נפאחא, חברו בדרך הסכשפים והמעותנים. Unter סכשפים kann er nur die Astronomen verstanden haben. Zil. A. 150.

30. Nach der citirten arabischen Stelle aus demselben heist es (Zil. A. 150): „In Wahrheit ist der Kalender, den sie (die Rabbaniten) jetzt in Händen haben, von einem Manne mit Namen Isaal Rappacha eingerichtet“.

31. Zil. A. 150.

32. Das. A. 151.

33. Dahin gehören zunächst Saadja's Halacha-Sammlungen, als: הלכות קדוש (hal. des Jf. Chajät u. b. X. Scha'are Simcha I. p. 6. 7), ה' ראש השנה (ib. 24.), ה' חשעה באב (ib. 13. 15. 16. 18.), ה' הבלה (ib. 27. 42.), ה' חשוה (ib. 45.), ה' יום הכפורים (ib. 59. 60. 62. 63.), ה' סוכה (ib. 73.), ה' לולב (ib. 103. 115.) u. s. w.

In seinem Jezirä-Kommentar (כתאב אלטבאר) gedenkt er auch ה' נדה als eines Theiles von טומאה וטהרה (ה' טומאה וטהרה Ribba, Reg. III.); ה' השטרות (Scha'are Bedef 17 b), ה' גטין (ib. 15 b), ה' רפדון (Meiri zu Abot ed. Stern, p. 17), wo es ausdrücklich heist, daß er es als Dajjan in seiner Vaterstadt geschrieben hat. Ein ה' ירושה in arabischer Sprache liegt von ihm in der Bodlejana u. ein שבתות ה' scheint er ebenfalls geschrieben zu haben (Scha'are Schebi'ot v. Jf. Albargeloni). In solcher Weise scheint er den ganzen Inhalt des Talmuds und der GAA. der Geonim, soweit sie die Halacha berührten, noch in Fajjum bearbeitet zu haben; durch dieses große Werk, vielleicht das Größte auf dem talmudischen Gebiete bis auf seine Zeit, mag er seinen Ruf als Talmudist begründet haben.

34. Siehe oben Bd. I. dieses Werkes S. 110—12. Ich werde dieses durch I. mit Angabe der Seitenzahl citiren.

35. Daß in dem Citat אכל ענין אכל ein Halacha-Kompendium citirt ist, wird Niemand anzweifeln, ob aber mit Goldberg und Grätz darunter die von Simon (um 900) oder von Jehudaï (755) zu verstehen, das ist für die Sache gleichgiltig. Auch die Anführung aus ספר רפואות (des Asaf) zu מרוח אשך (S. 28) ist selbst dann nicht zu verwerfen, wenn es auch in der Mischna Bechorot c. 5, 6 und in ספרא (Emor 3, 1) steht, da Asaf's Sefer Refuot aus der talmudischen Literatur das Nöthige aufgenommen.

36. I, S. 112—116.

37. I, 126.

38. ם' אכלה ואכלה, so benannt von dem ursprünglichen Anfange, wo אכלה (1 Sam. 1, 9) und ואכלה (Gen. 27, 15) als nur einmal ver-

kommand aufgeführt wird. Es unterschied sich jedoch von der gewöhnlichen großen Masora, wie aus den Citaten ersichtlich ist. Jetzt wurde dieses Werk nach einer einzigen HS. zu Paris von S. Frensdorff mit Uebersetzung und erläuternden Anmerkungen gedruckt (Hannover, 1864, 4).

39. Geiger, jüd. Zeitschrift f. Wissenschaft und Leben I. 316.

40. Das. I. c.

41. Die Stelle lautet: וּמִצָּאֵי בְּמִסְדָּתָא רַבִּי סֵפֶר אֵכֶלָה וְאֵכֶלָה בְּל' יוֹם אֲשֶׁר יִיחֶה כּו טַעַם מִפְּסֵק וְיִסְמַךְ עָלָיו כִּף שְׁמֹחֲרִי יִיחֶה רַבִּי דָּגִשׁ.

42. In der Bodlejana sind 2 HSS vorhanden, die viel vollständiger den arabischen Text geben. Ueber die Erwähnung desselben bei ben Lamim s. Munk's Notice sur Abou'l-Walid 54, 2. Daß es dem Verfasser unseres hebräischen Josefon zur Grundlage gebient, ist wahrscheinlich.

43. Der arabische Gelehrte Bana'h ben Achmed el-Kurtubi, welcher in seiner Encyclopädie der Gelehrten auch unserem Gelehrten Israëli einen Artikel gewidmet und den Abraham ben Samuel Ibn Chasbail in der hebräischen Uebersetzung von Israëli's arabischen כתב אלמחצאא ספר היסודות als ספר היסודות wiedergegeben, gedenkt des ס' המאכלים oder המסעדים, ס' הקדחת, ס' השחן und היסודות von ihm. Diese vier arabisch geschriebenen Werke Israëli's heißen arabisch کتاب اغذيات, کتاب الاستقصات, کتاب الحجات, کتاب البول d. h. von den Elementen, den Nahrungsmitteln, vom Urin und von den Fiebern. Das Buch von heilsamen Nahrungsmitteln ist in hebräischer Uebersetzung in Wien (cod. 141), 14 Abschnitte enthaltend. Das Buch vom Harn in 10 Abschnitten liegt im arab. Original in der Bodlejana und im Vatican (c. 369), ist in lat. Uebersetzung in Opera Isaaci (Leyden, 1515—16) und aus dem Lateinischen wieder in hebr. Uebersetzung in Wien (c. 142). Das Buch von den Elementen in der hebr. Uebersetzung von Abr. Ibn Chasbail, dessen Einleitung LB d. or. 1843 c. 231 mitgetheilt ist, liegt in Leyden; das arab. Original ist in vielen großen Bibliotheken. In der erwähnten lateinischen Ausgabe zu Leyden sind medicinische Schriften Israëli's.

44. In lat. Uebersetzung der Opera Isaaci erhalten, aber bei Ibn Chasbail unter diesem Namen erwähnt.

45. Ibn Chasbail I. c.

46. Ibn Esra's Einl. in den Pent. Ein Bruchstück daraus ist mitgetheilt LB. d. Or. 1850; vgl. noch Kerem Chemed VIII. S. 67.

47. Siehe Dukes, Kuntras ha-Masoret (Tübingen, 1846, 12) S. 9 u. 28.

48. Vgl. meinen Aufsatz: Die Zeitgenossen des Saadja Ga'loni, LB. d. or. 1849 c. 657.

49. I., 126.

50. Die betreffende Stelle Masubi's ist abgedruckt in de Sacy's Chr. ar. I. 350. Es heißt daselbst, daß die Gesamtheit der Israëli'ten

zum System der *Jəma'ah* (من الاسماء) gehöre, und daß *Jachja*, wie *Saadja*, ein اسمي المدح zur Partei der *Jəma'ah* gehört haben. Der Ausdruck اسم oder اسمي kann nur aus dem rabbinischen מרומ oder מרומם herkommen, was für jüdische Tradition steht, wie de Sacy schon richtig erklärt hat, da im Arabischen dieses nicht vorkommt. Die traditionellen Vorschriften, d. h. die man, ohne die Gründe dafür zu kennen, befolgt, heißen מרומם מצוה. Wenn jedoch *Matrasi* die karäische Spaltung in Bezug auf ihren Kalender ebenfalls zur Partei der اسمي rechnet, so hat es seine Richtigkeit, weil die Karäer in diesem Punkte der Tradition folgen.

51. Die Identificirung mit *Jehuda ben 'Alan* bei Pinsker und nach ihm oben I. 98 beruht schon darum auf einem Irrthum, weil dieser *Ben 'Alan* Karäer war.

52. Auf dem Gebiete der Heilkunde schrieben *Asaf ben Berechja* zu *Jericho* (620), *Johanan ben Sabba* von daselbst (650) *Nassar-Gawih* in *Bagra* übersezte die medicinischen Bandelken des *Bresbyter Ahron* (680).

53. Auf dem Gebiete der Astronomie schrieben *Masch-'Allah ben Atari* (775), *Sind ben Ali* (824), *Sahl el-Tabari* (800) und *Andrusgar ben Sadi Firuch* (800). *Jehuda der Perser* (750) schrieb ein Astronomisch-kalendarisches Buch; über Kalenderbestimmungen für die religiöse Praxis schrieben *Serini* und *Anan*.

54. Ueber Astrologie schrieb *Masch-'Allah* (775) sein „Buch der Fragen“ (ספר שאלות), das *Jbn Esra* stark benutzt hat.

55. Ueber allgemeine Philosophie schrieb *Abu'l-Gassan 'Ali* (890) unter dem Titel „Garten der Philosophie“. Alle diese Schriftsteller haben freilich nur als Juden geschrieben und können daher gar nicht als Karäer aufgeführt werden; aber da sie es ohne alle Beeinflussung von Seiten der Hochschulen gethan, so ist ihre Aufzählung hier gerechtfertigt.

56. *Medinat el-Fajjūm* liegt $\frac{3}{4}$ Tagereisen vom westlichen Ufer des Nils, 3 Tagereisen südlich von *Rahira* und war öfters Sitz der Regierung. Neben einer starken muhammedanischen Bevölkerung besaß *Fajjum* auch eine große jüdische Gemeinde.

57. *Saadja* selbst übersetzt das מרומ Ex. 1, 11 durch el-Fajjūm (الفيوم), wie die jüdische Tradition es überhaupt gethan und daraus ist *Saadja's* Beiname מרומ entstanden. Das biblische מרומ ist aber eine Stadt Niederägyptens östlich vom Nil, welche Herodot παρώνμιος Ἀραβίας nennt und die später mit Weglassung des Artikels Σοῦμ genannt wurde (Itin. Ant. p. 163 Bessel). S. meine WB. s. v.

58. اسمي d. h. Anhänger von اسم. Da im Arabischen dieses Wort eigentlich gar nicht vorhanden ist, so ist es offenbar erst aus מרומ abgeleitet. Siehe jedoch noch darüber I. 44 und Anm. 18.

59. Menachem Meiri im Borm. seines Abot-Komm.'s p. 32 sagt: וכן קבלנו מרבינו סעדיה בספר הפקדון שתכרו לאחר שנחמנה דין בעד בעד פתום היו בה סירים ומפקדין ממתם זה לזה ודיו חולקים חסד בעניי פקדנות וכו'. Wir erfahren bei dieser Gelegenheit, daß seine Gemeindeglieder um diese Zeit größtentheils Kaufleute waren und wie im ganzen Orient eine autonome Gerichtsbarkeit hatten.

60. Vgl. hier oben Anm. 33. wo sein großes Buch der Halachot, das er in Fajjüm verfaßt hatte, besprochen wird. Das in vorhergehender Anm. erwähnte ס' הפקדון bildete nur einen Theil des Halacha-Werkes. Innerhalb der erwähnten Zeit schrieb er seine grammatischen und lexikalischen Werke, aufgezählt EB. d. Dr. 1849 S. 684 flg. Seine מאדורות, vertheilt auf den Delalog, in 118 vierzeiligen Versen: sein סגן ספר, aus einer Einleitung von 14 vierzeiligen Strophen und aus 126 Verszeilen Text, die auf altostichische vor- oder rückschreitende Alfabete vertheilt sind, bestehend: seine Uebersetzung der ganzen Schrift, theils mit kurzen Scholien, theils mit weitläufigen Kommentaren versehen und so noch mehrere seiner Werke und Dichtungen, und alle diese schrieb er zu Fajjüm.

61. Vgl. das Bruchstück von Saadja's Einleitung in der Londoner Polyglotte VI. Anf.

62. Vgl. I. S. 106 und Anm. 346, wo die betreffenden Stellen aus Abraham ben Dāwūd's Buch der Uebersetzung und aus Ibn Dānōn's Bericht in Chemda Genusa p. 28 mitgetheilt sind.

63. In seinem ספר סעדיה heißt es סעדיה רבי סעדיה. Ueber die Uebersetzung der Mishna siehe die Literatur-Geschichte.

64. Ibn Esra's Komm. zur Genesis 2, 11.

65. Er führt an: كتاب تفسير التوراة, jedoch mit dem Beisatze كتاب تفسير اشعيا 2. b. angeordnet ohne Uebersetzung. 3. كتاب تفسير النكت. 4. كتاب تفسير اليرب 5. كتاب تفسير احكام ابن داود 6. (das Buch der Auslegung der Weisheitsprüche vom Sohne David's, d. h. von Salomon). Daß der Araber nur diese wenn auch die wichtigsten Theile seiner Bearbeitung und Uebersetzung der Schrift anführt, beweiset gewiß noch nicht, daß nicht mehr existirt haben sollen, da er entweder nur diese bekommen haben konnte oder die Noth sich nicht vollständig erhalten hat. Denn wir haben von dem Fünfbuche noch die Uebersetzung (Scharh) und doch hat er nur eine Auslegung (Tassir) gefunden. 3 und 5 fällt zusammen. Daß die arabischen Titel dieser Bücher etwas gekünsteltes hatten, wie Tassir el-Nukt für die Psalmenbearbeitung und Tassir Ahtām für die Bearbeitung der Sprüche, hat eine Analogie in seiner Benennung der Religionsphilosophie Saadja's كتاب الامثال (Buch der Argumente), während sie sonst كتاب الاعتقادات heißen.

66. **کتاب اللغة** (Kutb el - Lughab), worunter Saadja sowohl Grammatik als Lexikographie verstanden.

67. Aufgezählt von mir nach den vorhandenen Citaten LB. d. or. 1849 c. 684.

68. Arabisch **تفسير السبعين الفظة الفردة** (Taffir el - Sab'in el - Laftah el - Furadah). Diese arabisch geschriebene Abhandlung mag ursprünglich Beigabe zu einer polemischen Schrift gegen die Karäer gewesen sein.

69. Siehe LB. I. c. Gegen die lexikalische Arbeit Saadja's schrieb Dunasch Ibn Labrâth Kritiken und Einwendungen (**חשובות והשגות**), die S. D. Luzzatto noch handschriftlich besitzt. Ibn 'Esra fand die Kritiken, wie er am Schlusse seines Sefat Jeter sagt, in Aegypten vor, die er, so fehler- und mangelhaft sie auch waren, doch widerlegen mußte, was in seinem Sefat Jeter geschehen ist. Das **שפת יתר** hatte aber dasselbe Schicksal, da es auch nur sehr defect (in 161 Nummern) erhalten ist.

70. Art. **הג**.

71. Lit. A. 40: **ופתר דפותי בחלקי כאשר עשה בעריות**. Das Schimpfwort **פוחי** soll auf **פיתומי** anklagen.

72. Lit. A. 67. Die Stelle heißt **העריות במ' ואמר**.

73. Lit. A. 174—6. Die 3 Gedichte, welche an der Spitze des handschriftlichen Wörterbuches von Dāmud ben Ibrahim stehen, finden sich Lit. I. c. abgedruckt und da heißt Saadja **שונה** (Reher), der die Absicht hatte **חבר ספר** und von seinem Werke heißt es **לעקר את דת בעלי מקרא** und **הכחיש** und **דחיר בו רוב שאסרו כל הוריו מבית שני עריות מל' ב' בשרשו ענפו**. Siehe weiterhin. Eigenthümlich ist der Gebrauch von **צפנת** **פעת** genannt wird. Saadja heißt hier **الرئيس** (Haupt), wie in der arabischen Vorrede Bachja's zu seinen „Pflichten des Herzens“.

74. Lit. A. 65—7: **ועתה אשוב להשיב על דברי סעדיה נ"ע ואומר**. **לו אל חגל פיד בלעגי שפה ובלשון נבריה, והגך סתור בים כאניה,** Die Erbitterung hat diese Sprache gegen ihn eingegeben, da seine Schriften noch lange einen Karäerfeindlichen Einfluß übten. Der oben erwähnte Israel ben Daniel sagt in einem Verse: **באמר** **לי הלא הן הוא כבר סת ואמר חי והן פרש כנפיו**.

75. Dieser ist **كتاب ال-عبر** **وهو التاريخ**. Das Wort **עבר** ist als Terminus, der in den jüdischen Schulen gebräuchlich war, beibehalten. Siehe de Sach, Chr. ar. I. p. 357.

76. Vgl. I. 146, Anm. 8.

77. Die **הס** befindet sich am Schlusse eines ital. Nachsator's bei S. D. Luzzatto und in der Einleitung der aufgeführten **שערים** heißt es: **על פי הדאית אין אדם יכול להבין קביעות של כל השנה היאך ידא אותו תשרי וטרחשון וכסלו אם כסדרן או שלטין או חסרין אם לא**

יחשוב מולד חשרי ואותו שלאחריו לדעת כמה יש בין זה לזה: ברם ידא אותו ראיש זכור לטוב ודב סעדיה גאון שמו כו הוא עשה אונים לתורה ושערים עשה כי לא יצטרך אדם לדעת כי אם מולד ראשון של חשרי ולא תצטרך לחשוב מולד חשרי שלאחריו ומעצמן חוכל להבין על פי המולד מה יהיה משפט כל השנה ואך יהיו נקבעים מרחשון וכסליו Nach dieser Einleitung folgen die sieben Pforten, nämlich u. s. w. und am Schlusse heißt es וצ"ל גאון סעדיה גאון וצ"ל. Früh schon sind diese sieben Sche'arim Gemeingut geworden, ohne daß Saabja's Namen dabei genannt wurde. Jsaak Jsaëli in Jesod 'Olam, das anonyme Sefer 'Ibronot und der Verf. des Thür führen die Pforten namenlos an.

78. עברונות eb. Lublin Bl. 30, oder ff. a. D. Bl. 21. oder Offenb. 27. Eingeleitet ist dieser Gedankens durch חרחה וו יסד רב סעדיה גאון לדע כמה ימים בהדש יהיה התקופה בלי שום חשבון כלל 79. f. Sefer 'Ibronot eb. Offenb. Bl. 26.

80. W. d. Dr. 1851 c. 102 flg. Die מפתחות sind לחדשים, למפרע למחזורים und למחזורים, לחצי החדש ob. למלאי לבנה, למפרע. Das sachliche dieser Schlüssel ist hier nicht zu besprechen.

81. de Sacy, Chr. ar. I. l. c. Der Titel ist كتاب الشرايع oder el-Scharaja.

82. Cod. Pocode 266.

83. Nämlich كتاب القيام على الشرايع السمعية. Sonst wird der

Ausdruck سمعية, von den Gesezen im Gegensatz zu rationalen Vorschriften gebraucht, was jedoch am Ende ebenfalls darauf hinausgeht.

84. In einer tatarischen Uebersetzungskette (ס' הקבלה), von einem gewissen Elija Tischi kopiert, heißt es: (לסעדיה הפיומי) ור' יוסף הרואה השיג יחד בזמן אחד והקשה עליו רבינו יוסף והוכיח לו במענותיו כאשר מוכיח בספרו הסאור הגדול וחברו בשנת ארבעת אלפים ושש (= 910). Wir erfahren aus dieser Notiz nicht nur die Abfassungszeit des Sefer ha-Maor, sondern daß auch Josef el-Bazir darin bereits gegen Saabja polemisirte. Siehe W. d. Dr. 1851 c. 742. In gleicher Weise behauptet dies Mose Wajschiatzki in seinem ס' סמה אלהים (f. Dod Marb. 11b). Die von Elija kopirte Schrift hat dem Wajschiatzki als Quelle gebient, wie aus der Wörtlichkeit der Wiedergabe ersichtlich ist und die Umwandlung von שבעים in ע hat in Dod Marb. den Druckfehler א veranlaßt; man darf daher durchaus nicht die Abfassung des סאור um 930 aufheben.

85. S. die vor. Anm.

86. Ueber Nabawendi vgl. I. S. 71—78, wozu in Anm. 140—175 die Belege gegeben sind.

87. Vgl. meine Uebersetzung des Emunot zu IV. 4.

88. In dem מספר יסוד Ibn Esra's (ed. Vinsler, als Beigabe zu seiner „Einleitung in das Babyl.-Hebr. Punctationsystem“, Wien, 1863, 8) S. 170 ist dieser Vers von Ibn Esra citirt. Er lautet:

כתבו בן-שלג עשרים להפך
עצת עני אשר קשר ומרד

und gehört einem Lobgedichte an, das ein Unbekannter schon frühzeitig der arabischen Schrift gegen Anan vorgelegt haben mochte. Das מרד scheint auf כחאב אלרד anklagen zu sollen.

89. Vgl. oben I, Anm. 8 zum 2. Abschn. dieser Geschichte, wo dieser Saabjanische Bericht, der sich noch im Schluß erhalten (Lit. A. 103 u. L. 19), übersezt ist.

90. Siehe darüber weiter unten.

91. Lit. A. 19.

92. Daf. 35.

93. Daf. 73.

94. Emunot I. c.

95. Die Stelle in Kap. 12 lautet: וטנוף גלמו, בבעלי מקרא ידשימו, וירא כי לא יכול למו, על ספר (י) החכם המאד הפארת סגלת ר' עני הנשיא הריק חרמו. שני יחרוק על ר' עני, כי חציו ברבותיו שני וכי. Er meint Saabja's Schrift gegen Anan.

96. كتاب الرى على بن ساقويه. Die Religionsphilosophie Moise Ibn Esra's heist hebräisch בשם ערונת und ist mangelhaft abgedruckt in Sijjon I, wo p. 137 Saabja's סאקויה citirt werden. Josef el-Bazir in seinem האביב ס' nennt diese Streitschrift blos צחות דבור הפיומי (Lit. A. 43), woraus man schließen möchte, das sie in der gewöhnlichen gereimten Prosa abgefaßt war.

97. Arugat ha-Bosem I. c. Die Schrift Ibn Salawija's nennt Josef el-Bazir (I. c.) פתרון שמואל.

98. Sefer ha-Mo'adim Kap. 1.

99. Im Pent.-Komm. zu Ex. 12, 2 und Dt. 16, 1.

100. Arug. ha-Bos. I. c.

101. In האביב ס' des Josef el-Bazir heist es nach Herstellung des Textes: ועם צחות דבור הפיומי כי אמר זה (לא) כמו ירה בול וחדש ו (כי) ותל אביב. Siehe Lit. A. I. c.

102. Eine große Stelle aus dieser Schrift, in schwerfälliger oft unverständlicher Sprache erhalten, finden wir Lit. A. 43—44.

103. Vgl. I. S. 106—109. חמי, eigentlich חמאי Chāmi, mag hebräisch חמאי heißen haben (I. c. Anm. 344).

104. Die Chāmi'sche Schrift hieß bei Saabja Ibn Dānon (Chemda Genusa p. 28) חמאי חרשה. חמאי חרשה und in dem Buche der Ueberlieferung von Ibn Dānoub heist es חרשה חרשה. Ueber die

Verbreitung heißt es bei Ibn Dāwūd (l. c.) והעיד ר' סעדיה שהוא ראה; bei Ibn Dānōn (l. c.): והעיד רבינו סעדיה שראה מלמדי חינוקות בערי אלבלך בפרס בבל; ומצרים מלמדים תורה ודי הבלכי. Zur Zeit Petachja's war Saabja's Uebersetzung in den Schulen eingeführt.

105. In der hebräischen Uebersetzung ה'טענות genannt. In dem aus dem Jezira-Kommentar des Jehuda ben Baršillai el-Barceloni citirten Bruchstück aus Saabja (Halichot Kedem p. 71) heißt es wörtlich וכדא תענות, in der Schrift gegen Ben Jeroschim angeführt.

106. In der hebräischen Uebersetzung hieß sie nach eigener Anführung aus seinem 927 abgefaßten Ritāb el-Tamjis ה'טענות על ש' השובות של האר הבלכי (Hal. Ked. l. c.); in seinem Buch Emunot (hebr.) blos תשובות על חר הבלכי (I, 1 Ende, II, 3). Saabja citirt demnach selbst diese Streitschrift 927 und 934.

107. Siehe oben I. 107—9 und die Anmerkungen dazu.

108. Hal. Ked. l. c.

109. Siehe oben im ersten Theile dieses Werkes bei Besprechung des Chāmi.

110. Siehe daselbst.

111. Bei Ibn Esra zu Ex. 35, 3 heißt der hebräische Titel: והגאון רב סעדיה חבר ספר נכבד על החולקים (המכתישים) עלינו בנר של שבת.

112. I, 51.

113. Abderet Elijah; vgl. noch I. S. 151 Anm. 53, wo aus Ben-Jeroschim, Jeschu'a und Jefet das Ergebniß mitgetheilt ist.

114. Lit. A. 37

115. Vgl. Lit. A. 18. Pinster hat das ganze Fragment Saabja's aus Jefet abgeschrieben und mit anderen Fragmenten aus Saabja's Schriften bei Ben Jeroschim, Jefet u. A. unter dem Titel לקוים ממאמר רמ"ג zum Drucke vorbereitet.

116. Dieses Kapitel, welches die Sabbatgesetze bei Saabja zu widerlegen sucht und eben das Lichterbrennen am Sabbat als unerlaubt bezeichnet, beginnt: אודת סעדיה רבתי שדחה, וחכמתו נודת, ומלצה וחכמה אבדה, מן האמר אשא משלי ואחודה. Diese Streitschrift war wahrscheinlich gegen Anan gerichtet; vgl. I. S. 151, Anm. 52.

117. Citirt aus einer HS. von Neubauer in seiner Notice sur la lexicographie hébraïque in Journal asiatique 1861 S. 441—470 fig.

118. Siehe I, S. 100 mit den Stellen aus Ibn Esra's Pent.-Komm., wobei Ibn Sitba's Kommentar charakterisirt wird.

119. Zu Ex. 20, 26; 21, 24. 35.

120. 3. B. מעלות Ex. 20, 21 leitet er ab von מעל (Verständigung).

121. Er bezieht 3. B. רעה Ex. 21, 25 auf שר.

122. Ex. 26, 24 „Auge um Auge“ faßt er im sabulaischen Sinne.

123. Diese Anordnung Anan's, welche die späteren Karäer abgewiesen haben, scheint ursprünglich im Geiste einer strengen Asele ausgesprochen worden zu sein, wie das Verbot der ehelichen Beiwohnung am Sabbat, der verbotenen Verwandtschaftsgrade aus dieser Quelle entsprangen. Die Ansicht, die von Sabuläern und Samaritanern zu Anan und Naba wendi übergegangen ist, daß die Levirats-Ehe nur auf die Angetraute (ארוסה) aber nicht auf eine faktisch Verehelichte Bezug hat, mag ebenfalls aus einem rigorosen Keuschheitsfinn hervorgegangen sein, während man erst hinterher Schriftbeweise für alle diese Dinge aufsuchte. Schon die Rabbaniten waren Muhammed gegenüber streng in den Keuschheitsgesetzen, wie wir aus der Sunna (n. 460) ersehen, und noch viel strenger waren die Karäer. Die Stelle der Sunna lautet: Die Juden behaupten, der eheliche Umgang dürfe nicht auf unnatürlichem Wege geschehen, Muhammed sagt aber (Kor. II, 222): „Die Frauen sind für euch ein Acker, bestellt ihn wie ihr wollt“.

124. Bei Ibn Ganâch, f. Neubauer l. c.

125. Siehe über ihn und seine Schriften weiter unten.

126. Eser ha-'Ibbur (ס' העבור) ed. London 1851, p. 96. Hier heißt es über die Abfassungszeit: ומצאנו הגאון רבנו סעדיה ג'ל וכו' המחלוקה הזאת בספר הנקרא ספר ההכרה ואמר בלשון ערבי „השנה הזאת אשר אנו עומדים בה הנה היא שנת אלף רל"ה למלכות אלכסנדרוס (לשטרות) והיא שנת ד' תר"פו לבריאת עולם לחשבוננו ויש אומרים שתושבים לבריאת עולם תר"פו“.

127. In Mes. Ibn Esra's 'Arugat ha-Bosem (Sijon II. p. 137) ס' המבחן.

128. Eser ha-'Ibbur l. c. ס' הרברה.

129. Halichot Kedem v. G. Polak p. 69. Es heißt daselbst ומצינו בספר אחד מספרי רבנו סעדיה ג'ל שחבר על טענות מין אחד שם רשעים ודבר עליו רס"ג ג'ל וכו' דאמר שאתו אותו הרשע וכו' ס' בתשובות נכונות וכמה ראיות היאך היה אותו רשע טועה ומטעה.

130. Diese Festsetzungen werden bedeutend in die alten Zeiten hinaufgerückt und einem Tannaiten Rabbi Eliezer zugeschrieben. In dem Kommentar דאבישנא קטחא zum rabbinischen Machsor (ed. Bologna) heißt es zu einem Meschut für den großen Sabbat: כך גזרו רבוותא מנהדין גאוני עולם בבית מקדש שני וכו' ומנו ותקנו תקנת עולם ותתן ביד ד' אליעזר גדול שבמלם והתקין לא בד"ז פור ולא בד"ו פסח ולא גה"ז עצרת ולא אד"ו ראש השנה ולא אג"ו יום כפורים לעולם וכו'.

131. Vit. A. S. 18. Ausdrücklich heißt es daselbst, daß es im Kitab el-Tamjis steht.

132. 'Arugat ha-Bosem in Sijon II. p. 137.

133. Hal. Reb. l. c. Eingeleitet ist dieses Fragment in der hebräi-

ischen Uebersetzung mit עליו אמר השער ובסוף השער ist wahrscheinlich ^גהי ausgefallen.

134. Vgl. mein WB. unter אורורים und פנים. Die Stelle Ex. 33, 23 wurde übrigens eine Fundgrube für die Allegorie. Unter כבוד verstand man das Wesen Gottes in seiner Erscheinung, umflossen von strahlendem Feuer und glänzendem Lichtschein (Ex. 24, 17; 33, 19).

135. Dieser Schrift gegen Chäwi gedenkt übrigens Ibn Esra in seinem kurzen Komm. zu Ex. 23, 20 (ed. Prag, 1840 8, p. 71).

136. Vorrede zur Uebersetzung des Pentateuch, von der ein Bruchstück B o c o d e in dem Vorwort zu seiner Variantensammlung (Lond. Pologl. VI) mitgetheilt hat.

137. Vgl. Emunot: Abschn. III.

138. Siehe Geiger's wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie Bd. V. S. 262—314.

139. Im 3. Alphabet seines מלחמות ס' heißt es von Saadja: מופס שבעה ראיות הבטחות, אשר בפתרון בראשית לו נכתבות, וגם בכל עת תזכרם ברבים לפתות לבבות. . . . (ראשונה) באמרו כי עדתי אל המשנה צריכה, לעמוד על מצות ציצית לולב וסכה, ולמען זה שמה בתורה ערוכה. . . . שנית עוד אמרת המשנה קדומה, כי בה מפורש מדת התהומה, עד ידע ישראל כמה וכמה. . . . נמנה שישית את צריכים אל חידושה, לדעת יום השבת להקדישה. . . . באמרו רביעית. לדעת מה היא הבלי שיקבל מומאה. . . . חמישית נמנה יש עלינו מצות, ואינם בתורה מבואחת, כמו תפלות ומצות אחרות, והתפלות במקרא אינם נזכרות. . . . שישית את צריכים אל השכל ובו נתגל, לדעת מספר השנים משתרב בית שני ותחדל. . . . שביעית נמנה את צריכים אל השכל ובו נתהלל, לדעת בו קץ הנאולה, ותחיית המתים בנבילה. Siehe Geiger l. c. p. 313, wo dieses mitgetheilt ist. Schon früher hat Triglant in seiner Diatribe c. 9 dies angeführt.

140. Geiger l. c.

141. Geiger l. c. hat bis-jetzt das Beste und Ausführlichste über die Erregung des Saadja gegeben.

142. H. Gräp im V. Bande seiner Geschichte der Juden p. 321—332 hat zuerst ausführlich Saadja's Religionsphilosophie mit Einschluß der Eschatologie und der Sittenlehre gegeben.

143. Dieser Hassan, erster Gegner Saadja's, wurde mit dem Beinamen Abu-'Ali benannt, weil sein Sohn 'Ali geheissen. Hassan ist arabisch soviel als Jeset im Hebräischen. Sein Onkel hieß ebenfalls Hassan d. h. Jeset und er führte zuweilen auch den Beinamen Abu-'Ali, weil sein Vater 'Ali geheissen. Die Runja drückt bekanntlich bald die Beziehung vom Vater zum Sohn oder vom Sohn zum Vater aus.

144. Lit. A 37 אבו עלי חסן אלבצרי. Die Entgegnungen aller dort Aufgezählten nennt Sahל כמסמרות נמועים.

145. Lit. A. 37.

146. Lit. A. 64.

147. Lit. A. 1. c.

148. Lit. 1. c. So das **ד** in **ד** **ד** **ד** Dt. 1, 1 nach dem aramäischen **ד** und dem arab. **نسي** also in Bedeutung von Herr, Befiger. Ebenso erklärt er **אדרעי** Nu. 21, 33 in der appellativen Bedeutung Festung, nach dem aram. **אדרע** Macht. In gleicher Weise erklärt es **בן חור** in seinem **Sefer Dilbut**.

149. Lit. A. 123.

150. **יחזקאל בן חסין**. — **יחזקאל** war ein im Arabischen vorkommender Name und wurde **Maſchi' b** gesprochen. Die Karäer nahmen ihn von den Arabern. Der Name **חזקאל** wird in **Doḥ Mardechai** 11 b **חזקאל**, verderbt für **חזקאל**, geschrieben und dies ist die vulgäre Aussprache für **חזקאל**. Auch in der karäischen Ueberlieferungskette des Daniel ha-Roſe (28. b. Dr. 1851 c. 741) heißt er **חזקאל**.

151. Lit. A. 37.

152. Die Stelle bei **בן עזרא** lautet: **דרך השני בחורו הצדוקי עני ובנימן ובן משיח וישועה**.

153. Sahl in Lit. A. 37.

154. Siehe das Fragment aus **ידי מאורות** (Lit. A. 95). Die Stelle lautet: **וכן השיב לו (ד' סעדיה) בן משיח הקרא וצ"ל (מה) שדברת בעבור אנטיגנום הוא כתוב בספריכם ואני מאמין בהם כי לא היא דבר ידוע לפני שיעשה להם ג' סימנים והלא כתבו צדוקים בתוך ישראל ולא זכרו מזה דבר אלא דברים אחרים שהשיבו על הרבנים וכ' ועוד הלא אמרו במשנה מתללין אף על כולם מפני חקנת קרבן ולא אמרו מפני צדוק וביתם ועוד אמרו מפני חקנת המועדים ולא צדוק וביתם וכ'.** In Bezug auf **ידי מאורות** ist noch Folgendes zu merken. **Thobijja ben Roſe** bearbeitete gewisse Partien des Talmud, welche die streitigen Punkte zwischen Karäern und Rabbaniten seit 750 besprachen. Der Anfang des Werkes besprach den Vers **ידי מאורות Gn. 1, 14**, was aber zu einer eigenen Abhandlung angewachsen ist. Dieses Anfanges wegen heißt das ganze Werk **ידי מאורות**. Ueber Verfasser und Werk s. weiter unten.

155. **בן עזרא** 1. c.

156. **Euzki** in Dr. **Sabb**, 24 b.

157. Im **Chilluf**, f. Lit. A. 106.

158. Lit. A. 37.

159. Das Gebirgsgebiet Großmebiens nannte man arabisch **جبل** (el-Gibl), persisch **کوهستان** und hebräisch in 1 Chr. 5, 26 **הרא**, was in der Parallelstelle durch **ערי מדי** gedeutet wird. In der spätern Zeit verstand man darunter **Hamadan**, **Mahawend** oder **Halwan** (Kidd. 72a; **Sebam**. 17a). In **Ḥabassi's** **Eschol** (n. 318 Anf.) werden die

lagrdischen Genossenschaften, welche in Dawend und Nahawend wohnen, bald אנשי הדרים (n. 90) genannt.

160. Jakob Tāmāni (st. 958) nennt ihn in seinem Pentateuch-Kommentar הבדן משהל und Habassi im Eškol bald הבדן משהל גדול. Daß Majliach, als Tāmāni seinen Kommentar verfaßte, noch gelebt, ist vielleicht aus der Euphemie ידמו אל-יד (Eil. II 87) zu ersehen, was jedoch nicht gewiß ist.

161. Die Stelle bei Tāmāni lautet (Eil. II. 87): מה יחוק דברי המלמד הבדן אבו סהל (מצליח) יד"א ואם לא ימצא האביב בראשיתו וימצא בעשור לחדש או למטה יקרא חדש אביב כן יתכן גם המולד וכי. Auch in Eškol ha-Rofer p. 25 b und 31a wird des Majliach Erwähnung gethan.

162. Eškol in Eil. II. 106.

163. Bei Jakob Tāmāni (Eil. II. 86), im gedruckten Eškol des Habassi und in Eškol (ib. 106) steht גדול; in HSS. jedoch findet man גדול.

164. Eil. II. 86. Vgl. noch ib. 193.

165. Auch in Habassi's Eškol öfter citirt.

166. Eil. II. 106.

167. אלשיך ישועה בן ראוד אבן סעראל אלהי אלמעלם קהל אנה. Für ישועה בן ראוד steht zuweilen דוקן und für den Namen אלשיך.

168. Ritter, Erdkunde etc. XI. 727. Er führte bei Ben-Jerolim (l. c.) daher den Beinamen אנה אלהי אלמעלם קהל אנה. In Habassi's Eškol p. 125 fehlt vor אנה das אלמעלם קהל אנה.

169 a. Die Zeit seiner Geburt ist bloß muthmaßlich bestimmt, da er um etwa zwei Jahrzehnte älter als Ben-Jerolim (geb. 884) gewesen sein mochte; denn er nennt ihn im Kommentar zum Debalog דוקן (Eil. II. 62), während er selbst im Mannesalter war.

169 b. Ben-Jerolim zu אנהאף sagt (Eil. II. 62): וסר דר' ישועה דוקן יחייו וישמרוהו האל אבן סעראל אבן ראוד אלהי אלמעלם קהל אנה יד"א בשרח התורה אמר „לכן נאמר לא תנאף בלי באור“ לאסור לנבדלים למקום המעשה הנמאם בכל, וכל וולת בבת ווג המקורשת בעדים כשהיא טהורה, וגם זה לקיום המין, או להחלים הגוף כשיתבכר ולא לתאבון, ולא בדברי הרבונין מי שיתבכר יצרו ילבש שחורים וכי.

170. Nur in diesem Sinne ist das Arabische zum 108 Kapitel in dem handschriftlichen Psalm-Kommentar Ben Jerolim's zu fassen (Eil. II. 63-64), wenngleich der Wortlaut unklar ist.

171. Im lagrdischen Rituale (סדר) findet sich im 1. Theile p. 377 ein Gedicht mit Astrolich דוד בן דוד ישו(ע)ה, wo die Strophe mit ע ausgefallen ist.

172. Eškol p. 125 heißt es וסבילנו ישועה דוקן נ"ע (אלמעלם קהל אנה). Das Eingeklammerte ist in der gedruckten Ausgabe weggelassen.

173. *Ṣṣṣṣ. Ḥṣṣṣ. 74* wird von *ספרי הדקדוקין* und *ספרי הארנות* und bei dieser Gelegenheit heißt es למדנו בוה, dann folgt erst das *ספר דקדוק* des *Ṣṣṣṣ. Ḥṣṣṣ. noch Ḥṣṣṣ. 165.*

174. Der vollständige Name lautet arabisch: *אלשיך אבו יעקב יוסף* und hebräisch *רב רבינו יוסף הרואה בכ"ר* und *בן אברהם אל-כהן אל-בציר*, wie wir *הזקן* und *ר' יוסף המאור* oder *אבו יעקוב* oder *אברהם הזקן* aus den hier noch folgenden Anmerkungen ersuchen können.

175. *Mibḥar* (ed. Roslow) zu Abschnitt *Ṣitro*: *כל-ימי* בחקירות בענינים אלהים.

176. *lit. A. 194*, aus *Rusari* angeführt.

177. Siehe weiter unten.

178. *Moré I. c. 71.* *Masudi*, der arabisch Historiker, nennt die Lehre der Schüler *Anan's* *ואלתוהיד אלעדל* (Genossen der Gerechtigkeit und Einheit), ganz wie sich die *Mutaziliten* nennen (*de Sacy, Notices et Extraits. VIII. p. 167.*

179. In der hebr. Uebersetzung des *Muḥtāwī* heißt es: *ואלמגברת* כחשו בדברים הגדולים הנדעים ודמחם כדמות אלסופסטאיה והם אנשים אחדים מתי מספר למען כי לא ראיתי מהם אפילו איש אחד בכל מה שהלכתי ושופטתי בערים ובמדינות רחוקות וכו'.

180. In einer kleinen Uebersetzungskette der *Kardier* (*ṢṢ. b. Dr. 1851 c. 742, Anm. 7*) heißt es: *ר' יוסף הרואה השינו (למעדיה פיוטי)* תמצאו שניהם יחד בזמן אחד והקשה עליה ר' יוסף והוכיח לו בטענותיו כאשר מוכיח בספר המאור הגדול וחברו בשנת ארבעת אלפים ושש מאות והוא רבו. *Ḥṣṣ. Zugli's Orach Ḥaddikim p. 21a:* ושבעים שנה ליצירה *ס'*, nur daß er dieses Werk dem *Josef el-Kirzifani* zugeschrieben.

181. In dem Epigraph des *Muḥtāwī* (*ms. Sepb. ṢṢ. 41*) heißt es *בשנת ד' תר"ץ ליצירה* (= 930) *והזקן בירושלים*, wobei das Datum *ליצירה* weggelassen und von einigen Schriftstellern zu *ס' המאור* gezogen wurde.

182. *I. 99—100.*

183. *Ṣṣṣṣ. p. 98d.* Die Stelle beginnt: *ובכת מאמריו התקף וכו' יצועה בן אברהם שהיה מתלמידי הרואה נ"ע גם משכילי יצועה בן אהרן הנדע אהרני שהיה גם הוא מתלמידי הרואה וכו'.*

184. *lit. A. 106.* Den *Jesḥū'a ben Abraham* scheint der Verfasser des *Ḥṣṣṣṣ* unter *הגדול הרב* zu citiren, wie den *Jesḥū'a ben Jehuda* unter *המלמד*.

185. Zu *Ḥṣṣ. 28, 12; 49, 17.* *Jeset* citirt diese Erklärungen als *יש אומרים*, was auf den spätern *Jesḥū'a ben Jehuda* nicht bezogen werden kann.

186. Das arabisch geschriebene *כתאב אלמצות* besteht aus 12 Abhandlungen (*מקאלאת*), welche wieder in Kapitel zerfallen, so daß alle Ab-

schnitte zusammen 358 Kapitel umfassen. Die hier erwähnte Stelle findet sich arabisch und in hebräischer Uebersetzung Lit. A. 146—48 und ein Theil davon ist bereits oben I. 180 mitgetheilt worden. Vgl. noch darüber Dob Mardechai (ed. Wien) R. 4 Anf. und ausführlich über diese durch Josef bewirkte Reform bei Selben, de uxore hebraea I, 4.

187. Lit. A. 86.

188. Abb. 101 b.

189. In der Leydner hebräischen Hs. (Warner 41) f. 28 heißt es in arab. Umschreibung; كتاب الصلحة والاستدلال بالسهد على الحجاب
und vom Schreiber steht dabei: הוא הספר אשר חקן וקן עדתנו יוסף בר
אברהם ירחמנו אל.

190. Es heißt da f. 28 כי בארנו בספר הנדע צחה, aber für אלאסתרלאל (cod. Abr. Mizri) ist אלאסתרלאל (cod. Leyd.) zu lesen und andere leichte Unrichtigkeiten sind zu corrigiren.

191. Arabisch كتاب الشراع

192. Die Stelle lautet; וספרנו זה אף על פי שהוא מתכנה מתתוי
בעקרי הדין ועקרי התלייה בדברי המצות של תורה ופרטי המצות מכלל אלה
ולמען יראתנו שלא נאריך ונצא מן החפץ קצרו מן הקצת הזכור כאשר ישוב
אל כללם וכבר עשנו ספר מצות דברנו מהם מה שהוא פרט כל אשר
כללם וזכרנו הנה כלל. Siehe Cat. codd. libb. bibl. Lugd. Bat. 6. 172,
Lit. A. 196.

193. Siehe die vorige Anm.

194. Das צדוק הדין ׳ס, welches der Verfasser selbst als Appendix zu einem aus zehn Abschnitten (עשרה דבורים) bestehenden Werke bezeichnet (Kat. Leyd. 227³), war eine Schrift, welche Josef el-Bazir nach jener verfaßt und diese zehnthellige war nichts anderes als das Sefer Mizwot, dem Defalog parallel. In der Einleitung zu Sefer Zibbut ha-Din (l. c.) heißt es: נשאר מעשרה דבורים אשר דברתי בתחלת הספר הזה דבר אחד אשר הוא חוב על כל ישראל בגולה שנהיה מיחלים לתשועת השם נבאר בו דברים באחרית הספר הזה.

195. Lit. A. 144.

196. Das. 177—8.

197. Das. 189—90.

198. Kat. Leyd. p. 258. In den Hs. des Jaggeret f. 103—106 heißt es: אמר בעריות שלו.

199. Mr. أصحاب التركيب, hebr. מרכבים oder בעלי הרכוב. Im Mizhar zu Lev. 18, 6 heißt es: וחלקה לשני חלקים: הא' בעלי הרכוב והב' ר' יוסף הרואה ור' ישועה ור' אע"פ שנים אלו שני החכמים נפרדו בדברים כמו שידעת. Das מרכבים ist erklärt I. 181 Anm. 424. Vgl. Trigland, diatribe de secta karaeorum c. 9. p. 138; Wolf, notitia karaeorum p. 25—6.

200. Ms. ar. der kais. Bibl. n. 2 zu Paris; vgl. Munt, Notice sur Abou'l-Bâlid etc. S. 8.

201. كتاب التمهيد, in der Hs. des Abr. Nigri (Lit. A. 196) למייד; חמיו חמיו; in Hs. Leyb. steht schon חמיו חמיו.

202. Es heisst am Anfange (Ms. p. 167): ברח ישמך אלהים כי כתבו בעקרי הספר הגדע ספר חמיו (חמיו) אשר יחייב אותו למצוה מן הדעת מאשר לא יחייב אותו והוא מקוצר הרבה מאד. Der Ausdruck מן הדעת ist arab. من التبیین b. h. was zu wissen nöthig ist.

203. Ms. p. 171. In f. 3 der Hs., zu חרוש הגיות, heisst es וכבר היינו בארנו במה שדברנו בספר הקראוי חמיו.

204. In f. 15 heisst es ספר כחב החמיו. Sonst ist es noch angeführt f. 22, 28 u. 31.

205. In Jeset Ibn Baghir's Ueberlieferungskette, angeführt in Dob Marbekai (ed. Wien) 11b; ebenso in Mose Bafschiatshi's ספר אלהים und vgl. noch MS. b. Dr. 1851 c. 742.

206. In dem Auszug daraus von Mose ben Salomo ha-Lewi (Lit. A. 115) und bei Lewi el-Lewi (Lit. A. 90) kamen diese Titel vor und die Benennung des Verfassers Baal ha-Maor ist gewöhnlich; vgl. Menachem Ghizni's Sendschreiben Lit. A. 15.

207. MS. des Dr. 1851 c. 744. Die Originalstelle ist bereits oben mitgetheilt worden.

208. Orach Sabb. 24b als בבאור האלהיות bezeichnet.

209. Lit. A. 90: ובעל ספר האורים יר"א וזכר כי טקצת החכמים: לא יכשירו עשיית המילה בשבת.

210. MS. Gl. 60b.

211. MS. Gl. 70d: אמנם דעת ד' יוסף נ"ע ששם הנבלה יאמר בכלל ולכל חלקי הכלל וזכר

212. MS. Gl. 71d.

213. MS. Gl. 74b.

214. MS. Gl. 75a.

215. MS. Gl. 77d.

216. MS. Gl. 89c.

217. MS. Gl. 90c.

218. MS. Gl. 99d: יפה דקדק החכם רבי יוסף מן עתות המילה: אל ימי המילה וזכר

219. MS. Gl. 101d.

220. יר' יוסף הרואה אמר שיושב העקר האחד: MS. Gl. 102b. הנמצא עם יורשי העקר האחר שאינו נמצא.

221. Lit. A. 14.

222. Lit. A. 115 Ann.

223. Orach Sabb. 24a: מועדים חבירו של הר"ר יוסף הרואה: In der Hs. הכהן בן אברהם הזקן בבאור כלל המועדים והימים טובים.

Cod. Mizri (Sil. A. 198) ist die Ueberschrift של החכם הרב אל מועדים רבינו יוסף הקן הראה ו"ל בן הר"ד אברהם הדבן ו"ל.

224. Sil. X. 45.

225 In einem bei dem Kardner Abraham Mizri sich befindenden Coder in Quart, worin neben andern kadijchen Werken auch einige von unserem Josef el-Bajir sich finden. Geschrieben wurde dieser Coder zu Manguf von Jakob ben Mardechai im Jahre 1672—3. In diesem Coder, den ich Cod. Miz. citire, finden sich von dem Sefer ha-Mo'adin nur 16 Quartblätter, 8 Kapitel enthaltend; die 3 leeren Blätter dabei zeigen, daß der Abschreiber das weitere Abschreiben unterlassen hat.

226. Abb. Gl. 38 c.

227. Abb. Gl. 39 b.

228. Abb. Gl. 40 a: והחכם ר' יוסף הראה חייב אכילת המצות בשבעה ימים מדרך החקירה התורנית ואמר שכל לשון צווי שבא בכתוב מורה לחייב כמשמע הלשון וכי.

229. Abb. Gl. 42 d.

230. Abb. Gl. 47 c.

231. Abb. Gl. 48 b.

232. Abb. Gl. 24 b.

233. Abb. Gl. 24 d; 26 b.

234. Abb. Gl. 26 c. Vgl. noch 27 b; 30 a.

235. ספר האביב.

236. Sil. X. 44. Josef in seinem Pent.-Komm. zu Ex. 12, 2; Dt. 16, 1. Die saabjanische Schrift Kitāb el-Rubb 'ala Ibn Salāwija hat sich nicht erhalten.

237. Sil. X. 43.

238 Dasselbst 43 aus dem 1. Kap. des Sefer ha-Mo'adin heißt es: ודע כי הוא (שמואל את חדש האביב) כאשר אמר ית"ש החדש הזה וג' (שט' י"ב ב') באר עבודת פסח תתחייב בחדש כמותו על כל הדורות וכי. ובארנו בדרישתנו פתרון שמואל (בן סאקיה) אל ראש הישיבה שמואל את חדש האביב, כי דמות (אביב) הזמן מתל אביב (המקום) יחלק, והוא בזה המקום לא יהיה אלא אם יהיה המתחדש בו בשני ובשלישי, וכאשר היה האביב נמצא בחדש ההוא וידע בסמיכתו אליו וידע אותו מן החדשים אשר הם זולתו שנאמר היום אתם יוצאים בחדש האביב היה חוב שתהיה המצוה לנו בואת העבודה בחדש כמותו אשר ידמה בהסמכתו אל אשר יתלה בו ממציאת האביב אשר יהיה מודיע לו מולתו. ולא קצר על זה היה די לנו כי חדש האביב הוא ראשון והעבודה תתחייב בו בכל שנה, אלא הביא ית"ש דבר מחוק הסיר בו כל ספק ופונה והוא שמואל את חדש האביב.

239. Das. 44. ודע כי בארנו בספר האביב מהו ומה דמותו על מה אתה תמצא אותו שמה ועם צחות דבור הפיומי כי אמר זה יבוא כמו ירח בול וחדש זו ותל אביב כאשר הוא די מן אשר דברו אליו חכמים

בעלי מקרא עם דלות דבורו ובארנו כי דבור שמואל יש לו חזק על דבורו והשחתנו אותו. אבל אנחנו נרמז אותו הנה הוא אמר הדבר אשר נדרוש אותו הוא כמו חדש האביב אשר יצאו ישראל מצרים אם לא היה לכמותו זכר זאת תוספה אין לה העלה. ואנחנו היינו נעמיד אותה לו היה חדש האביב אין אנחנו נוכל לדרוש אותו או היינו נדרוש כמותו ובארנו כי הנדע מכמותו הוא מציאת האביב בו זכר.

240. Abb. Gl. 20c: דעת אבו יעקב כי קודם זמן משה רבינו ע"ה היו מתנהגים בהתחלת השנה על פי החקופה וזמן משה רבינו ע"ה היו מתנהגים על פי האביב ובא פסוק שמור את חדש האביב והסיר לפסוק והיו לאותות והדעת השנית הם הגמשים בהתחלת השנה.

241. Abb. Gl. 20a: ע"פ החקופה לבד שהוא דגש הכנס השמש במזל טלה ואמר החכם ר' לוי בכ"ר יפה שקדלות הקראים הנמצאים בארץ שנער היו מתנהגים תחלה בהתחלת יראה לי שקדלות שנער und Bafchiatfchi fügt hinzu השנה ע"פ החקופה הם קדלות כוריא ודשיא המעמיקות בצפון.

242. Abb. Gl. 21a.

243. Daf. 22b.

244. ספר מנצורי, کتاب المنصوري, citirt.

245. In R. el-Muchtawi der hebr. Uebersetzung heißt es: וכבר בארנו בספר הנקרא מנצורי מליצת יששכר ישרון ויבעט וכר Kap. 29 unseres Werkes wirklich findet.

246. In Sefer 'Olam Rathan ed. Jellinek (Leipzig 1854, 8) p. 46 lautet die Stelle: כמו שזכר אבו יעקב בספרו המכונה אל מנצורי בעת שזכר שאינו צריך וכן אמר אילו היה צריך היה מתאווה וכר. Dieses findet sich in Kap. 23, mit dem Inhalt עשר הוא כי השי"ת.

247. Daf. S. 43 (vgl. noch S. 70) heißt es: מענה ראשונה מה שכתוב בספר הנקרא מנצורי באמרו זה הם שסברתן שאלהים ירד ויעלה ש"ם לא עברו אלהים ואני אומר שהאומר דבר זה אומר אמת אבל הם שבתו נפשם שדם אומרים שאלה חפץ בחפץ מחדש והאומר דבר זה לא עבר אלהים מעולם ולא ידע אותו וכן באמדם חי ולא בחיות במנוח יכול. Man sieht aus dieser Stelle, daß Ibn Zabit Kap. 1 ed. 17 und 25 im Sinne gehabt, obgleich speciell die Anführung sich nicht so findet. In cod. Uri 129e ist es in Kap. 1 wirklich vorhanden (MS. b. Or. 1850 c. 352).

248. Daf. p. 70: בסברת המדברים שהבהמות והטף יגמול אותם זה זכר בספר הידוע אל מנצורי

249. Warum Jellinek (Einl. VII.) eigentlich unter Abu Jakub den el-Rindi versteht, weiß ich nicht.

250. In Rat. Sepd. (Warn. 41) S. 179—185 ist diese Hs. als die dritte in Cod. 41 in 4 von Bl. 103—132, geschrieben von Isaaq ben Jehuda ben Elizza Tifchi. Diesen Codex, der 23 Schriften enthält und 325 Quartblätter umfaßt, besaß zuerst Jehuda Gur (Arjeh) ben Menachem Nachizi (רכיצי); im Jahre 1646 kaufte ihn Abischai ben

Josel Sabil und 1660 kaufte ihn endlich Mose Jeruschalmi. Diesen Codex werde ich zu citiren oft Gelegenheit haben. Eine andere Hs. ist die des Abt. Mizri (Eil. A. 198), geschrieben zu Ranguf im Jahre 1672 von Jakob ben Marbekai, 44 Quartblätter enthaltend. Excerpte aus diesem Buche liegen in der Bodlejana (Pococke n. 213, cod. Uri 129), die vom Katalogisten nicht erkannt worden sind.

251. Pinsler hat die Reihenfolge der 33 Kapitel nach ihren kurzen Ueberschriften mitgetheilt (Eil. A. 198) und durch Vergleichung mit dem Mitgetheilten aus Cod. Leyd. und aus Cod. Uri (durch Dufes), namentlich aber durch Vergleichung mit dem spätern Kitāb el-Muchāwī läßt sich der Inhalt übersichtlich angeben.

252. EB. d. Dr. 1850 c. 350—52 aus Kap. 2 (in Leyd. Rat. c. 1.) und ib. c. 509 aus Kap. 14.

253. Rat. Leyd. 41 f. 117 heißt es: וקצרתי הנה הדרתו שאשיב עליהם. וזהו כמו הערלים וכו'. In Bezug auf Kitāb el-Lamḥlāb sagt er in Sefer Neimot (AL. 41 f. 22): וקצרנו אלה השערים בס' תמיד ובארנו אותם. בזה הספר והרחבנו דברנו.

254. Rat. Leyd., l. c. f. 124 (aus Kap. 27); vgl. oben I. 92.

255. Das. l. c.; vgl. Sefer Neimot Kap. 33; 'Ez Chaj. S. 108.

256. Siehe die betreffende Stelle aus Kap. 14 EB. d. Dr. l. c.

257. In Kap. 1 und 14, ausgezogen EB. l. c. 351 und 509. Ueber קומה שער ist noch zu vergleichen Ben Jerochim in Milḥamot, Jehuda ha-Levi in Ruzari (IV) u. Natanel Caspi im Komm. zu Ruzari EB. d. Dr. 1850 c. 508—9.

258. Die Stelle heißt: ואין ווא יוכל ביכולת קדמונה כאשר כתב. אדוני המלמד ז"ל.

259. Es heißt daselbst: וכן תמצא בתנאי הדקדוקין מה שלא תמצא אחרו על אנשי הלשון, וכן לבעלי מצות מה שאין לבעלי הקריאה ואנשי תנאי אמקרא והסופרים ובעלי המסורת, ולכן תמצא בדבור המדברים לשון מעליא מה שלא יבין אותו המדברים בלשון צחות, למען כי הם יקראו. הנענועים בדבור השפה שא ומקצתם חיקם ומקצתם חשח (ש). Die Sprache dieses Stüdes ist nicht ganz verständlich. נענועים sind die Vocale (תנועות) oder Fortbewegungen arab. حركات, שא ist ar. سا b. h. Laut der Fortbewegung, חיקם ist ar. خيكم Chailam (Laut, Ton); חשח arab. حساكس, alle diese brüden die Fortbewegung aus.

260. 'Ez Chaj. p. 99 über Wissen und Wahrnehmen.

261. Eschol c. 100.

262. Die Wissenschaft des Kalām (Besprechung), علم الكلام, definirt bereits Ibn Khaldūn (de Sacy, Chr. arab. I, 467) als eine solche, welche die Mittel darbietet, die Glaubenssage durch Vernunftargumente zu vertheidigen und Zalaquera in More ha-More p. 52 stimmt dieser

299. Es heißt das. (Cod. Sepd. 52 f. 16): נשאר מעשרה דברים: אשר דברתי בתחלת הספר הזה דבר אחד אשר הוא חוב על כל ישראל בבטלה שנהיה טיחלים לתשועה השם, נבאר בו דברים באתרית הספר הזה. Bei Aufzählung der 10 Verheißungen Gottes stellt er als die zehnte Verheißung den Glauben an eine Auferstehung hin. העשירי הוא יתר מכל אלה. שאחר שנמות נקום תלך בגן עדן בנעימים. Also neben Erlösung Israels auch die Auferstehungslehre und, wie wir aus der Ueberschrift gesehen, das Dogma der Vergeltung.

300. Es heißt das. (f. 16): תבתוב תחלה הגבולות של דברים, גבול: ההוב הוא היכול הטוב אשר יתחייב עושהו וכו'.

301. §. 20: שאלה יאמר הלא הייתם טלפנים על דרך תאמרו היותה: אמת ונכונה ואחר כך נוסף דעתכם ועובתם אותה לזולתה אשר היא טובה טמנה.

302, §. 24 (Cod. Sepd. 52): ואם יפנה אל שיעור קומה, או אל: אשר הוא מקום ית', וכן אם יפנה אל השנים החושך והאור או אל השלשה אב ובן ורוח, או אל הכוכבים אשר הם שבעה כוכבי לכת ו"ב מזלות. חולתם מן הצלמים והמסמות יהיה כסיל כופר בעקר חייב להיות בגיהנם.

Ferner heißt es daselbst f. 30: כי נוכל שנאמר לו כי הרבה בעולם: ידיו מן חכמים ויתקנו הכמות וספרים ויכתבו אותם ויניחום בעולם יתכן כאשר נמצא אותם שנאמין כי הם מן השם, כמו שתראה דת יש"ו הנוצרי ואונגילה שלהם, וכמו דת מחרד נביא השמעאלים וספר שלו כי הוא מתוקן ועמו יחד וכו', אם לא נתעסק בדעתנו שנעמיד עליהם כי הם שקר וכזב חוב עלינו. שנקבל גם דבריהם וכו'.

303. Der Ausdruck מתוקן, dem entgegenge setzt, arabisch אלמטיעין. Der Ausdruck לאוט wird durch gr. קייפשיש wiedergegeben.

304. كتاب المختار في الاصول الدين.

305. المختصر.

306. In Cod. Mizri (Lit. A. 195) heißt es: ספר אלמחחוי הנקרא: und ספר הנעימות לח' הר' רב' יוסף הרואה ו"ל בכה"ר אברהם הכהן וצ"ל נשלם ס' נעימות הנקרא בל"ע סוחרתאוי על עקרי הדין: In Cod. Sepd. 41 n. 1 ebenso und 62 Quartblätter umfassend.

307. Fol. 62 שערים ושלש (אבות), also nicht 40, wie Simcha Luzki meint.

308. Lit. A. 195. Die 3 أبواب sind von den 30 أبواب wesentlich nicht unterschieden. Der Behauptung Pinsker's (l. c. 197), daß die letzten 3 Kapitel in Cod. Miz. dem Jeschu'a gehören, widerspricht die Vergleichung von Kap. 31 und 32 von Kitab el-Mang'uri mit 36—38 des Muctâmi, wie ich es oben gegeben.

309. Die etwas corruptirte Stelle (Cod. Sepd. 41 Anf.) lautet: ישמרך האלהים כי כתבנו בעקרי הספר הגדוע ס' תמיד אשר יחייב אותו למצוה

מן הדעת מאשר לא יחייב אותו והוא מקוצר הרבה מאד וכ'. והנה הפצתי להשיב לבי בזה הספר שארחיב במלות יותר על עקרי היחוד וקראתי שמו מחתוי במלות ישרים יקרב לאדם אל הדעה וכ', והאיתי שאתחיל בתחלה בביאור הצורך אל דבר הדעת ואשר בו מן ההתעלה וכ'.

310. הערלים הרבונים oder הערלים durch (אלנצארי) النصارى, umgeschrieben (Cod. Sepb. I. c. 19. 20. 24. 29). ريان, ist Theolog.

311. Das. f. 22. 23. 26. المانيية von مانى mit dem Beinamen الرنديق.

312. Das. f. 22. 23. Die الديصانية von ديسان, gegründet, hebr. דיצאניים, ob. אלדיצאניה.

313. مذهب المجوس, hebr. אלמגוסים, das. 22—29, auch erläutert הכפרנים והם הנקראים מגוס.

314. الكلاب für Syniker, das. f. 23 (כלאכיה). Das hängt nicht damit zusammen.

315. الصفاتية, das. 22. 24.

316. (טגבריים, אלטגבריה, כת הטגברים) المجبرية, ob. المجبره, das. 24. 39. 42. 44. 53. Diese Seite bildet den Gegensatz zu den Sabariten, welche القدر als Dogma annehmen.

317. عباد האיש אשר נקדם זכרו, das. f. 40 u. f. 42, العبادية, das. f. 40 u. f. 42; vgl. Eschabr. I, 75.

318. גבעל הדת הזה יקרא, f. 41, הביטוריים, das. f. 39, البكورية, שמו בכור.

319. (סמניה) السمانية, das. 41.

320. סופסמיה, u. f. 41 u. 44, — طانية, ob. السوفسطية.

321. الجهمية, die zu den Jahmijja gehören, das. f. 44.

322. الاشعرية, deren orthodoxe Hauptlehre in More I 71; III. 17; 'Ej Chaj. 4. 16. 95. 115. 130. 135. 181 erwähnt wird; hier f. 44 אלאשערי.

323. Das. f. 53. ملحد, אלמלחוד, heisst Häretiker, und أهل die ganze Partei. Wahrscheinlich ist jedoch Machalliba zu lesen.

324. العراقية als הבבליים citirt.

325. اصحاب البراهمة in Siddul ha-Din des Verfassers (Cod. Sepb. n. 52 f. 28) דת אלברדהי; vgl. Afsari II. 33 ברדסיים und in Nachal

דעת אלברדמי מודים באחרות הבורא וכופרים ופסוקים ha - Eschcol Eschdipulo's בנבואה.

326. Das. f. 41. אנשי השנים. ob. אמרים בשנים.

327. Das. f. 41. אנשי (העתקה) ob. אנשים האמרים בהעתקה הרוח אל וולח. Die Metempsychosis heißt es. העתקה = النسخ, in Saadja's Emunot hebr. השנות וקוראים אותו העתקה. Das. VI, 7.

328. Da heißt es (Cod. Sepd. 41 f. 189) פרק בוסדון הדתות.

329. Die Stelle in Eschcol (Mfab. 258) ist etwa zu emendiren in וזכרון הדתות מספר הגדע נעמיות,

330. ואצחאב אלאצלחא אשר יחייבו; das. heißt es اصحاب الاصلح; על השם כל דבר שיש בו הועלה וחוקן וכי.

331. In der Ueberschrift von c. 33 (Cod. Mijri): במענה הליאוש והראיה על חיובו והפרק אשר בינו ובין אלאצלחא ומה פתרון אלאצלחא. In c. 34. הרבר באלאצלחא. Einer Seite الصالحية wird übrigens auch bei den Muhammedanern gedacht.

332. Siehe Schahrestani ed. Haarb. I. 80—88.

333. Cod. Sepd. l. c. f. 7—8. 33. וכן בעל הדעת. ob. אבו עלי.

334. Schahr. l. c. Er heißt Cod. Sepd. l. c. f. 7 בנו הדוע אבן, f. 26 האשם, f. 54 דת הוקן אבו האשם, f. 55 אבו האשם וכן בעל הדעת, f. 33. אבו האשם וכן בעל החכמה.

335. Cod. Sepd. l. c. f. 8.

336. Siehe oben bei Besprechung des Kitāb el-Manzūri.

337. In Sefer ha-Mo'adim.

338. 41. אנשי, בעלי הדעת, 60. חוקנים, 60. חוקן, 29. חכמי היחוד, 20. בעלי הדקדוק, 18. בעלי הלשון.

339. f. 30. הג' בלשון ישמעאל. vgl. Jeschu'a's Bereschit Rabba das. f. 24. 77. 80; und oft. f. 8 בלשון ערב.

340. So bei unserem Werke אדואל 23, אשרהם אלאבואן, 52. אצחאב, 8. אשרהם אלאבואן, 23. אדואל, 52. אלאמורצלאח, אסחוקאק, 39. אלאצלח, 49. אלאמורצלאח, 51. אדואל, 52. אלאמורצלאח, 11. בצד, 18. אדואל, 18. אלאמורצלאח, 40. לומה, 20. בחדו אלאקמים, 31. אלאמורצלאח, 11. סמע, 58. נסך, 80. מרגיה, 8. חאלפא, 26. אלאמורצלאח, 23. אפס, 11. סמע, 58. נסך, 80. מרגיה, 8. u. a. m. S. Anm. 353.

341. Siehe die Beispiele in Catalogus codicum Hebraeorum Bibl. aed. Lugduno-Bat. (Leiden, 1858) S. 166—169 und Lit. II. 199—200. Vgl. Anm. 354.

342. Lit. II. 97. Die Ausdrücke 'מ'נ, כאשר חכמה ב' חכמה ב' מ'נ, וכבר בארתי ב' אוצר נחמד 61. 62; ebenso נחמד 61. 62; was entschieden nur zur Einschaltung gehören kann, wie Wörter (l. c.) richtig hervorgehoben. Siehe weiterhin unter Jeschu'a ben Jehuda.

343. Das Gedicht lautet in Cod. Mijri (Lit. II. 197):

ידו לבי כתוב ספר חסדות
והוא חיי נפשות החכמות
ועודה אשאלה מאל קדוש
אשר צופה גלויות ועלומות
מליחה ישלח אלי וחמלה
ויטב לי כמו מלבוש רקמות
פאר תורה ודוד משרה לדאש
עדי אכתב לספר הנעימות.

344 In einer Hs. in 4 bei einem Raräer Jerachmiel Girib (28. d. Br. 1851) findet sich dieses Wort in hebräischer Sprache mit folgender Ueberschrift: זה הספר של המלמד הגדול אבו יעקב אשר שאל לחכמי העולם שלש עשרה שאלות.

345. Ebd. Ebd. 41^a.

346. کتاب الاصول الدین علی طریق المسאל والاحواب hebräisch
ס' שרשי אמונה על דרך שאלה ותשובה.

347. מה הוא הדבר שהוא מגרים לאלהי ישראל להיות צדיק. Die Antwort lautet דברים המגרימים.

348. מה הוא הדבר שהוא מגרים וכו' להיות עליו אלה ד' דברים זה. שאלה אחרת, שאל לכל חכמי העולם ואמר, לנפשו וכו'.

349. דע כי יש שואלים מה הפרק בין הגיחות ובין התשובה.

350. ואם ישאל איש ואמר לא עשה יי יה'ש לבני אדם אלא. בעבור העולם הזה.

351. Siehe Rat. Ebd. l. o.

352. So g. 8. שאלה אם יאמר מה הראיה כי נפשך וכל הנפשים הם. hierauf die Antwort: הם לא יסורו מדעות בדם, חדשים ניענות.

353. g. 8. für יעני, שומע ודואה für סמיע ובציר, לפיכך פלדלך. g. 8. u. a. m. für המלמד, וכבר בארנו (וכבר) ביינא, ירצה.

354. für קיום, טקרה (אפעים pl.) אפע, Wesen, כלום. für שם מוסגל, העיון für הראיה, ספק für פונה, שלילה für הכחדה, חיוב für נחעבר, אפשרות für עברה, נמצא ונעדר für מצוא ואפוס, שם פרטי השחתה, מתנעע für מתנע, מנחה für שכינה, תנועה für רחיש, יתכן עלה ומעולל, עלה ומעולל, חלוק für פרק, בטלעו für השחתנו, בטול für ארך ורחב גובהה für שורה גג ועומק, גוף für חתוכה, סבה ומסובב für העדר u. a. m.

355. g. 8. רפר in Bdtg. transire u. a. m.

356. (Atomen) דקים für חזיכות, ישות für הדיחות, גופות = גיית, משלשל, feneratio, נשיון, העיד על = הקיץ על, (תועלת) העלה, u. a. m. נפרד = מופרד, לא יצטרך = עשיר, מעשה = מעש, עדפנות.

357. Die Stelle lautet (Cod. Leph. 45¹ f. 29) זכר נזכר בספר שפוט השופטים הדוע אלמחית.

358. שלמון ist biblischer Eigennamen (Rut 4, 21), mit שלמה einerlei; er schreibt sich שלמון im Einleitungsgedicht zu seinem Ps.-Komm. und in der Aufschrift seines R.L.-Komm.'s, in der Aufschrift zu seinem Sefer Milchamot (Cod. Leph. 41¹⁹) steht wieder שלמון. Sein Vatersname ירחם ist ebenfalls biblisch (1 Sam. 1, 1) und er schreibt ihn so selbst in der Aufschrift zum R.L.-Komm. auf ירחם gereimt; ebenso in Milchamot. Aber für ירחם gab es auch eine vulgäre Aussprache רוחם mit Abwerfung des יod.

Aus Nochim wurde sodann die arabische Diminutivform حيم, in jüdischer Aussprache רוחים, und רוחים schreibt er selbst in dem erwähnten Astrofisch oder auch ירוחים. In einer arabischen Randbemerkung zu Kusari (Cod. Poc. 284 f. 35) heißt er Sulum ben Nochim (סלום בן רחים). Sahl ben Magliach in seinem Mahnschreiben (Lit. A. 37) gedenkt des Ben-Jerochim als Gegner Saadja's mit den Worten בן ירחם הגדוע בן רוחים.

359. Aus der Aufschrift zu Ben-Jerochim's Muladdima des Dekalogs (Lit. A. 61) zu ersehen.

360. Lit. A. 43—53.

361. Siehe weiter hin.

362. Diese Notiz lautet: מקדמא על עשרת הדברים אשר קרא מר' ור' שלמון בן רוחים המלמד הגדול יר'א בשבת יתרו בקהל יפפיה מצרים במלאות לו שלש עשרה שנה להולדתו בשנת אלף ומאתים וחשע שנים אשר (Lit. A. 61). Das אשר bezieht sich nicht auf die Muladdima, sondern auf עשרת הדברים, die eben am Sabbath Sitro vorgelesen werden. יפפיה מצרים ist Umschreibung für Altmir. nach Jer. 46, 20.

363. Komm. zu Ps. 69, 1.

364. Siehe sein Milchamot.

365. Milch. 2, 5 flg.

366. Milch. 10.

367. Daf. das.

368. Milch. c. 12.

369. Milch. 3, 9.

370. Milch. c. 7.

371. Milch. c. 10.

372. Komm. zu Ps. 140, 6.

373. Die Stelle lautet (nach der Uebersetzung von Pinsker, Lit. A. 14): זכר הכחיש הפיתומי שלא היה בין בית שמי ובין בית הלל מלחמה: או שדרגו קצתם לקצת, והבאתי תלמוד סדר מועד אשר לאנשי ארץ ישראל ופתחתי החלכות שהם (המעשה) נזכר בחזק ופחד יעקב בן אפרים בזה. והלכתו עמו לבבל לברר איך סלק הפיתומי (את הדברים) ליפות; וז'

374. זכרות im far. Siddur Bd. I, S. 137 b.

375. Zu Ps. 69, 1.

376. Lit. Z. 158.

377. Das. l. c.

378. Zu Ps. 119, 176 behauptet er, daß alles Leiden Israëls seine

Exilarchen verschuldet haben (אין משה ישראל מן אלהי אברהם בן רעאחרם) und darum standen die Karäer gegen das Exilarchat der Rabbaniten auf und legten es sich auf, in der Zeit des Exils keinen Exilarchen zu be-
setzen (ולדלך כאן אהל אלכחאב בני מקרא יש"ע כדע ען ראסה בני בירב
(und die Thatsache widerspricht diesem (Lit. Z. 52).

379. Lit. Z. 14.

380. Komm. zu Koh. 7, 16 und 12, 14; zu Ps. 102, 5; vgl. Lit. Z. 23.

381. Lit. Z. 61.

382. Das. das.

383a. Das. das.

383 b. Arabisch كتاب الاحرف.

383 c. Arabisch كتاب الانصير.

384. Komm. zu Ps. 102, 5.

384a Der bekannte Karäer Firkowitsch fand in der Bibliothek der Karäischen Gemeinde zu Supatoria unter alten Handschriften, welche der Arzt Abraham ha-Lewi aus Damask dahin gebracht hatte, zwei Mutabbima's zum Delalog in einem Coder, die eine von Ben-Jerochim und die andere von Lewi ha-Lewi ben Jeket und aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt von Mose ben Jesaja Firuz. Pinsker erhielt einige Bruchstücke aus denselben, worin ältere und zeitgenössische Lehrer der Karäer citirt werden, die er mittheilte (Lit. Z. 61—65). Im Arim-Kriege ging, wie Firkowitsch berichtet, dieser Coder verloren, so daß nur diese Bruchstücke erhalten sind.

384 b. Siehe weiterhin.

385. كتاب الرد على القيومي d. h. Streitschrift gegen den Fajjū-
miten, was hebräisch ספר התשובה על הפיתוי heißen würde. Es ist jedoch noch fraglich, ob nicht diese Schrift eine spätere gegen Saadja ge-
richtete ist.

386. Er sagt selbst Milch. 2, 5 לולי הכנים הוד הזה סעדיה עצמו בין החכמים, לא כחבתי זאת האגרת לעולם.

387a. Im Cod Firkowitsch finden sich 13 Kapitel oder Abschnitte dieses Werkes, welche Pinsker abschriftlich erhalten und nach ihren Anfängen verzeichnet hat (Lit. Z. 15). Die HS. in Cod. Leyd. (Barn. c. 41¹⁹) hat 6 Kapitel mehr, nämlich 2 welche nach dem 2. Kapitel einzufchieben

sind und 4, die nach dem 13. Kapitel kommen, also im Ganzen 19 פרקים oder מאמרים. Trigland im 9. Kapitel seiner Diatribe (ed. Wolf p. 257 flg.) und Geiger in seiner Zeitschrift V. 313 haben aus der Leybner Hs. citirt und nach dieser vollständigen Hs. hat Grätz eine Kopie genommen. Auch Dukes besitzt von Cod. Leyb. eine Kopie, nach welcher ich die ersten 2 Kapitel vocalisirt und kommentirt in W. d. Or. 1846 veröffentlicht habe und wozu Kirchheim eine Einleitung geschrieben. Andere Handschriften sind mir nicht bekannt geworden. Der Nachschrift zufolge, worin sich der Schreiber Isaaq Lischbi (ben Nehuda ben Elizza) nennt, war die Urschrift von einem Rabbaniten geschrieben und der Schreiber sagt, daß er nach Conjectur Manches hat herstellen müssen. (Nat. Leyb. p. 201).

387 b. Ben Jerodim selbst nennt die Schrift bald תשובה 1, 6 bald אנרה 1; 10; 2, 5, in der Hs. heißt sie bald ספר bald חבר, in Drach Zaddikim (24) führt sie den symbolischen Namen מלחמות und unter letzterem Namen citire ich sie hier.

388. Die Saabjanischen Streitschriften nennt er תלונות 1, 4 oder פירוני ס' בראשית Kap. 10, seine Auslegung der Genesis (פירוני ס' בראשית) sammt Einleitung nennt er מגלה 2, 14 und polemisiert namentlich dagegen mit 3. Kapitel.

389. Einmal noch überdies mit dem Altostich von ירחים בן ירחים.

390. Diese Schrift heißt daher תשובה שתואמה zweisprachige Entgegnung (1, 6), בלשון עבר וגם בני דומה. Im 3. Kapitel heißt es גם בלשון ישמעאל אכתבנה, בלשון ערבית בדעת בחכמה אערבנה.

391. In Nr. 2 des Jahrg. 1846 gab Kirchheim eine Einleitung zur Veröffentlichung der ersten 2 מאמרים des Milchamot und auch den Text der Einleitung, beginnend ימיני ופקעים. H. Ph. Rée gab daselbst c. 138 eine Berichtigung des Textes des Einleitungsgedichtes und c. 228—31 eine vollständige Uebersetzung und Erklärung desselben. Die ersten zwei Abschnitte, der erste אליכם אקרא אשים beginnend, der zweite mit תרתי בלבי אחרת anfangend, habe ich mit Erklärungen mitgetheilt das. c. 163—7 und c. 211—216.

392. Geiger's Zeitschr. V. 313, woraus man zugleich Saabja's Beweis erfährt. Der Abschnitt beginnt פיתומי אנה תברה.

393. Beginnend מחלפים החלפים. Ueber f. oben.

394. In Kap. 5—6 kommen die Stellen vor אם דברי רבותיך נבנים בעיניך וכו' נמצאת לא על התורה ולא על סבל הירושה בכל ענייך. בחד לך אחד משני פנים וכו' ללכת בדרך השושנים הנאמנים או בדרך כלם ודקדקו לולב: Im Kap. 8 heißt es: רבותיך על קבלת הראשונים וכו' ותפילין לשלב, ולא יפתרו לאכול החלב, יקרבו אל שאר בשרם ומבקשים שכר כיהושע וכלב וכו'. וזה האחרון (סעדיה) הכביר כמו ראיית הירח ואסורי העריות שתתיר אחרי הראשונים וכו' ואלו (הקראים) בעד שני ימים טובים לשמדם כרצונו לפתותם ואל, בכל הארצות בחלוק ארץ ישראל וכו' Ferner

heißt es daselbst: ותלמדו זה הסתועב, בעלי מקרא בראית הירח ישמרו, וצורת ומנחה חדשה בבר"ו. In Kap. 11 heißt es נקבעות, וברברי רבוחי בנה"ו נדעוה וכו' אדרת סעדיה: Kap. 12 beginnt: רבתי שרודה, ותכמתו גדודה, ומליצה ועצה אבודה, מן האומר „אשא משלי רוב מומן, ומנוף גלמ, בבעלי מקרא ידשמן. Kap. 14 schließt: ואחודה" וירא כי לא יכול למו, על ספר (החכם תפארת סגלת) ר' ענן (הנשיא) הריק חרמו, שניו יתרוק על ר' ענן, כי חציו ברבוחי שגן, וכ' 15 sind die letzten 11 Strophen, worin über דים ספר דים, ס' שם בן נח, ספר דים und über den ganzen Spuf der Mystik gesprochen wird, in Pinsker's Lil. Rab. H. 18—9 mitgetheilt. Kap. 16 beginnt במלין ודפת. Kap. 17 und Kap. 18 אמי אמי אנשים משרים חכלית השיעודין אוכיר. Kap. 19 endlich beginnt mit דבר כל סוף und hat das Akrostich סלמן בן דוחים. Die Akrostiche wechseln ab zwischen א"ב und חשר"ק, also neun א"ב und neun חשר"ק und das 19. Kap. hat bloß den Namen-Akrostich, wozu wahrscheinlich noch ein חשר"ק (das zehnte) gehört hat.

395. Siehe I, S. 139 Anm. 108.

396. Vgl. I, S. 18 u. flg.

397. Komm. zu Ps. 140, 6.

397a. 3 B. בני אדם, אלצדיק, מלחמה.

398. So z. B. am Schlusse seines Kommentars zum 1. Buch der Psalmen (947) mit den Akrostich סלמן בן דוחים, jedoch mit jedem Buchstaben des Namens beginnen 2 Verszeilen, so daß im Ganzen 24 Verszeilen sind.

399. So z. B. im Komm. zu Kohelet 12, 5:

אם לא חבקש סלידה
איך תמצא מנוחה
אם לא תעשה נמוחה
איך תמצא רוחה

oder arabisch das. 12, 13:

يا ابن آدم ان الدنيا لاش
من تبعها طاس
ومن تركها علس

400. Im Bormorte zu Kohelet sagt er ما شرحنا في صدر مشلي; in dem Komm. zu den Ps. 2, 14 u. 19 gedenkt er seiner Einleitung zu den Psalmen; der in's Hebräische übersetzte Komm. zu Ester-Megilla hat eine große Einleitung.

401. Ps. 90, 15 ließt er כי מות, hingegen מי נח ließt er כמי נח (wie die Tage Noach's). Ps. 102, 4 ließt er קד כמי נח und קד כד (יקד = קד. v.) auffassend.

402. So faßt er כח (Kohet) in dreierlei Bedeutungen auf, in Wdtg. ohne Zweifel, in Wahrheit, sicherlich.

403 Zu Ps. 130, 8 beruft er sich auf ein Scholion zu Num. 28, 1.

404. *Sit. pl.* 109.

405. Er umfaßt 187 Seiten in 4 (f. Geiger, *Bibl.* III. 443)

406. Die Nachschrift lautet: "אהרן בן כג"ק; מר' זר' עזרא ר' בן ר' משה זכ"ה הנדעים מבני כאתב אלערב
إذا الظهير آهرون بن כג"ק מר' זר' עזרא עזרא הנדעים מבני כאתב אלערב
זר' גילת בני מקרא עזרא הערובי כאתב הערב

407. Außerdem wird angegeben, daß es der Arzt Daniel ben Mose Firûs ben Daniel (הנקראים בית פירון) gekauft (1676), dann Abraham ben Mose ben Daniel משה פירון (בן) (אברהם מתרפא נין) von seinem Onkel Natanel ben Daniel Mose, also ein Onkel des ersten Käufers. Ueber die Familie Firûs s. Lit. N. 167—8.

408. Das erste Buch von 1—41; das zweite von 42—72, das dritte von 73—89, das vierte von 90—106 und das fünfte von 107 bis 150.

409. Das Atroftich בן רוחים סלמון ist doppelt. Es beginnt סלו
לרובב בערבנות, סלו לדורש לבבות, Lit. A. 130.

410. Sal. Munt brachte 1840 diesen Kommentar mit andern des Jeset aus Aegypten mit (Fost, *ist. Annalen* 1841 N. 10 und 11) und hielt ihn für Jeset gehörig (Additions zu dessen *Commentaire de R. Tan'houm etc.* Paris, 1864 p. 104), was sich aber als unrichtig erwiesen (Lit. II. 132).

411. Die Hs. des Jirkowitsch erwarb zunächst Daniel Firdas 1676 aus Aegypten, nachdem Abraham Rofe, Chacham in Mizr. die letzten fehlenden drei Blätter ergänzt hatte (Geiger l. c. 443). Sie umfaßt 187 Seiten in 4.

412. ומז' חרָאב בית שני אל חֵיטִי אֲנֵהִיזָא ח"ה פה סנה.

413. حياة المسوي.

414. Die Ueberschrift lautet: ורב' סלמון בננין ציון וירושלים ינוחם, וב"ע אבי"ר. Die Nachschrift lautet: ככל שרה אלקנות בעץ א"ת הפסיר כנ"ק השר אלמשכיל הפליל השופט האבל המתאבל על שבר ישראל מר' ורב' סלמון בן השר ירוחם, בבנין ציון ינוחם וצ"ל וכאן אלפראג מן נסכה פי יום אלגמעה ט"ו יום מן שהר זו אלקעדה מן סנה פ' וסחון ללחגרה מן תחאב אלערב אלמואפק פי י"ו מן שהר חמו יא"ל (יהפכהו אלהים לטובה) מן סנה הקטב לעירה. S. 23. b. Dr. 1851 c. 741.

415. Der eine Band, von Kap. 1—89, hat 245 Blatt, der andere von 90—150 hat 359 Blatt (Lit. N. 130).

אמר אבו סרי „ואל המזבח לא יעלו“ הוא על דרך Zu 2, 11. ע"ד נדבה ואמר (אבו סרי) „היה כי יאשם לאחת: Zu 5, 5. חובה זה שאמר למעלה מאלה“ אמר „מאלה“ ישוב על כל אחד ואחד אם דאח העד ולא היה יודע „נפש כי תמעל“ אמר אבו סרי כמו אמר ומעלה מעל: Zu 5, 15. וכו' ב' ולכן אמר מעלו אבותיכם ולא אמר חטאו כי המעילות בקדושה ובמקדש ואמר אבו סרי בזה אמר מדם הפר ומדם השעיר: Zu 16, 18. ד' וכו' וכו' ולא אמר מדם פר ושעיר, נדע מזה כי לא יערבב אותם את שני הדמים ואמר אבו סרי אשר יאכל אם יעשה מזה ושפר וכסחו: Zu 17, 13. וכו' יאכל ואם לאו לא יאכל זה אמר בחיה ועוף אשר הם מותרים בכל מקום.

Vgl. Lit. A. 72—8. — In dem Pentateuch-Kommentar des Jakob Šamani (fl. 958 zu Šušut-Kale in der Arim) finden wir p. 39 b der חס. פתרון המלמד אבו סרי הבין. In dem Sefer ha-Ofšer des Jakob ben Ruben zum Pentateuch wird Šahl ebenfalls häufig citirt. So z. B. zu Ex. 30, 12: אמר אבו סרי כי לא נספרו בשנה הראשונה כל עיקר וכו' המלמד אבו סרי אמר חוב: Zu Num. 15, 38. להחית התכלת בתוך הציצית ויגדלו וכו' ואבו סרי אמר בין: Zu 27, 9. אחיו מאביו בין אחיו מאמו כי סתם ואמר וכו' Am zahlreichsten werden ausführliche Stellen dieses Kommentars in Abderet Elijahu des Elija Bašiatšwi ausgezogen, auf die ich hier, da das Werk gedruckt vorliegt, bloß zu verweisen brauche. S. p. 20 c, 24 d, 29 d, 30 c, 73 d u. 76 a.

429. Lit. A. 144. Die Stelle ist wahrscheinlich aus dem 9. Abschnitt (בעריות) entnommen.

430. I. 118—19.

431. Šaf. n. 168 (מדות) כצליה אכולסארי הכלילם (התורה) על ד' דברים בחכמת הדעת ובמשמע ובהקש ובעדה.

432. Lit. A. 66, Anm.

433. Ausgezogen wurde שו"ע zu den letzten Propheten und Hagiographen u. d. X. מכתב ישרים und gedruckt Moskow, 1835, f.

434. Vgl. über Šahl noch Dob Marb. (ed. Wien) 14 a; Šadassi in Šaf. (ed. Moskow, 1836, f.) Alf. 167. 178. 256; ŠB. d. Or. 1850 c 443; ŠB. 1851 u. f. m.

435. Lit. A. 19—43.

436. Eine der Schriften begann: יהודה מה אחיך (Lit. A. 20—21) und er schrieb sie in פיונים (Versen), wie man aus den Entgegnungen sieht. Eine andere Schrift begann: מטקום, להתעורר ולהתעורר, אני בתורה, להזהיר ולתעורר, מטקום (d. h. ich bin in Unruhe, daß ich vor Jerusalem, d. h. die aus Jerusalem Kommenden abzumahnern habe). In einer andern Schrift kam zu Anfang der Vers vor ובכה יחי כסדר, ובכה יחי כסדר, ובכה יחי כסדר (daf. 25). Šahl sagt, daß er gegen 60 Fehler in jenen אגרות gefunden (daf. 27).

437. Er copirte zu Jerusalem 1. das Sefer Milšamot vor

Ben-Zerodim (Lit. A. 135) und Jeset's Gedichte gegen Jakob ben Samuel, Bruchstücke aus Sahl's Sendschreiben gegen denselben und das Tochaſat Megulla (daf. 19—43). Ferner war er Besitzer des Kommentars zu den ersten Propheten von Ahron ben Josef (Kat. Leyd. Cod. 63), geschrieben von Elana Galmibi 1497, erworben von Josef ben Moſe Baſi. Er ſelbſt ſchrieb: 1. אנרת דחכמא in 4 Abſchnitten, enthaltend Controverſen. 2. ילקוט, eine Sammlung von 61 alten Monographien von Karäern und Rabbaniten, mit einem Kommentar. 3. עשרה מאמרות über die Scheidepunkte zwiſchen Karäern und Rabbaniten und die Einwendungen der Letztern, in 10 Abſchnitten. 4. צדור הדור Kommentar zu מנחת יהודה, dem Pentateuch-Kommentar in Verſen von Jehuda Gibbor. Später hat auch Simcha Luzli unter dem Titel באר יצחק Gibbor's Minchat Jehuda kommentirt. Siehe Dr. Jadd. 23 b. und 25 a b. 438. Lit. A. 87. Anm. 6.

439. Jener mit תעל שכבת הטל על מלכו ד. ה. תשדע"ם, dieſer mit ירחמנו אל. ה. ד. יד"א. Außerdem fügt er bei Verſtorbenen noch den Wuſch bei, wie bei Anan und Ibn Sahlil.

440. הסומא (nicht הסומא), ד. ה. der Blinde, iſt ein Beiname wie البصير der Sehende. Die Identificirung mit Joſef el-Wazir (Lit. A. 193) beruht auf der Annahme, daß Letzterer blind war.

441. Die Stelle lautet: ואמר אבו יעקב הסומא כי אין לו עקר מן אל יצא איש ממקומו ביום השביעי ולא יחלה עלינו דבר ממנו כי הוא דבור בעד המן עליהם וכבר הלך ועבר וכ'.

442. Lit. A. 87.

443. داود القرمسي. קרמסין oder קרמס war der Ort, wohin der Exilarch 'Ulba 917 vom Khalifen el-Mu'tadir verbannt wurde. De Sacy will unnöthiger Weiſe القرمسي leſen.

444. S. Beer, Philosophie und philoſ. Schriftſteller der Juden S. 99.

445. Nach Jeted und Tenu'a (תנעא, יתר) eingerichtet (ſ. I. 97). Er ſagt im Verſ 36 גדולתך דאלצחני שקול משקל כשרים.

446. In der proſaiſchen Erläuterung ſagt er הרגורא und nennt es פירא.

447. Dod Mard. c. 10; Die Stelle iſt im Mibchar zu Bar. Kolbot od. Gn 20, 19 und betrifft Grammatiſches.

448. Pinſker erhielt eine Kopie der Leydener Hs. und edirte ſie in Lit. A. 55—61, nachdem er das Gedicht wie die Proſa durchſtorrigirt und von dem Wuſte der Fehler gereinigt hatte.

448 a. Sidd. Kat. I p. 366 und 375.

449. Das alte ספר חנוניא befindet ſich zu Obeſſa bei der Wittwe des Abr. Böhm, abgeſchrieben von einem Mardechai ben Baruch Jeru-

462. Er sagt von ihm im 2. Schreiben . . . מתכתו . . . כל בני מצרים.

463. Ez Eaj. c. 13. eb. Delitzsch S. 36.

464. Die Stelle lautet: ומען האדם רבי מנהם אמת כי ידעת קיום הדבר פרה על תומתו אמנם אינו על דרך משלח כי אם בשער הראיה וכי ומען כי מי שנבנם עליו המפק בקיום האמת בבור הוא בעבור שאינם מודים באפשרותו בעין השכל וכי.

465. Eil. II. 47—50.

466. Es heißt daselbst ומדותיך עם הבריות ובראותי שאיש חכם כמך, הרבית אהבתך והשגתך. ש. פ. u. מוח עליות על עבדך, מצאתי מנוחה, וסרה ממני האנחה, בהיות דברך עלי על צד האהבה.

467. Das. נבדד חשבי ישראל, בחירי האל, חכמים תבונים ושרים. ועלין על הכל שמו הדימו, וידו דוד בכל דרכיו משכיל; etc. לשבחך אומרים וי עמו, והוא למלך על כל ישראל וכי ותרב חכמתו מתכת כל בני קדם ומתכת כל בני מצרים.

468. Menachem sagt תבדדך.

469. Vgl. über ihn meine Bibl. Jub. s. v. Jeh. Barceloni; Zung, zu Cod 31 der Esp. Rathsbibl. S. 321; Geschichte u. Literatur von dems. S. 483.

470. Siehe Gabr. Polak's Galichot Kedem S. 69—79.

471. القمسي v. ar. قمس Es ist derselbe Beiname wie القمسي (el-Rumasi, der Edle), den der Karäer Daniel ben Mose geführt, wofür im Eshkol (Alfab. 256) אלמקם steht. Die Schreibung קומצי und קמץ ist eine vulgäre. Die Ableitung von einer Stadt Rumas ist demnach zu verwerfen.

472. Arabisch تأليف داود المشحرر القمسي العراقي.

473. Arabisch كتاب الهداية الى فرايض القلوب.

474. Siehe EB. d. Or. 1851 c. 378.

475. In der hebr. Uebersetzung בלכבינו בדרכי לישב עניי התורה הראיות וחשובת המינים.

476. Das. כספר האמונות וספר שרשי הדת וספר המקמץ והדומה להם.

477. B. Beer, Philosophie und philos. Schriftsteller der Juden S. 100.

478. In den GAA. des Ibn Abdrat n. 410; besonders gedruckt: Lemberg, 1839, 8.

479. Es heißt בלכבינו ומנחם בבירור.

480. Die Stelle in Carca's Mevor Chajim zu Ex. 1, 4 ist nicht, wie Beer l. c. meint, hierher zu ziehen, da dort el-Rafi steht.

481. *דאָווד בן מירמאן*. *h. Dâwud ben Mirwân*. In *Dob Mardechai* ist verdruckt *ס' מירמאן*.

482. Beer l. l. 100—101.

483. *דוד בן מירמאן אלדקי הנודע באלמקטץ*. *רבבלי = ist العراقى*.

484. כתבי האומות, auch כתבי הערלים.

485. בספרי הדפואות ובספרי הכמח העולם.

486. ספר הדחות *hebräisch*, *كتاب الملل*.

487. היא החכמה המשובחת להבין יתורו של הקב"ה והכמח תורתו ומצותיו והוא המעולה על כל החכמות.

488. המעלה האמצעית חכמת המוסר והשכל המאמצת דעת בני אדם וכו'.

489. מדע דרך היצורים ותוכן חנבראים.

Siehe S. 105 zu Ende. Nach *Dob Marb.* 11b. hat Wolf in der BH. I. S. 320 den Uebertritt Dâwud's aus dem Jslam angenommen. Pinsker l. l. A. 43—7 hat dies weiter ausgesponnen u. ihn nicht bloß zum Proselyten gemacht, sondern auch mit עקילם הגר identificirt, an den Menachem ben Michaël geschrieben haben soll, was aber selbst eine Fiktion ist, da jener עקולי הגר עקילם d. h. Ibn el-*Alûla*, welcher bei Saadja gewohnt, heißt. Diese Identificirung kommt mir gerade so sonderbar vor, als wenn einer wegen des gleichen Zahlenwerthes zwischen עקילם הגר und המקטץ *הבבלי* דוד *הבבלי*, nämlich 474, sie identificiren wollte.

490. Unter dem Titel „Fragmente aus der Religionsphilosophie des Dâwud ben Mirwân el-*Frâki el-Muhammes*“ habe ich den 9. und 10. Abschnitt und ein Bruchstück aus einem andern Abschnitte mitgetheilt in *EB.* d. Dr. 1847, n. 39—41. Bezeichnet sind diese Fragmente mit den ausführlichsten Berichten über Dâwud, soweit sie bis dahin erreichbar waren.

491. *EB.* l. c. 648.

Anmerkungen und Nachweise.

Vierter Abschnitt.

1. Eschl. 98 d. ובכח טאמרו דחקיה וכו' ישועה בן אברהם. שהיה מחלמידי חרואה נ"ע.

2. Die sonstigen Anführungen des Jeschu'a im Pentateuch-Kommentar Ibn Esra's beziehen sich jedoch auf Jeschu'a ben Jehuda, den er im Vorworte als den vierten großen Lehrer der Karäer nach Hassan ben Naschi'h anführt.

3. Eschl. 98 d. גם משכילי ישועה בן אהרן הגדול אהרונ'י. שהיה גם הוא מחלמידי חרואה וכו'.

4. I. 99 flg.

5. Im Werke פסח פסח, Del. 2.

6. Im Werke משה משה c. 1.

7. Es wird zugeschrieben אבן (המכונה אבן) ישועה אדרן (אלפרג דרון). Das Eingeklammerte ist offenbar bloß nähere Bestimmung zu אדרן. Sein Großvater hieß demnach auch ישועה.

8. Lit. X. 110.

9. Im Chibb. Lit. X. 106.

10. Lit. X. 139. Es beginnt אנשי שלמי.

11. Lit. X. 106. In späterer Zeit gab es noch ein Chajjim ben Sahi (Chibb. l. c.), der vielleicht zur selbigen Familie gehörte.

12. Siehe weiter unten.

12a. Im Chibb., f. Lit. X. 106.

13. סדר תפלת בני מקרא.

14. Siehe weiterhin unter Jeset.

15. Die betreffende höchst interessante aber vielfach verderbte Stelle bei Jeset (Lit. X. 89) in dem Kapitel von dem wesentlichen Inhalt des Gebets (דבור על מה הוא דחפלה) heißt es: יש להם (לקצת בני) בחבור בתפלת יום הכפורים דברים יאריך פרושם וביאורם, אך בסדר אבו סלימאן דוד בן חסון (חסאן) ידחמנו אל הוא הכנים בתפלותיו דרשות ופתונים וראיות על הדכים (הדתות) והשובות על הממרים. ולא

יבולו המוסרים אשר אין מדה מן התפלה מהם בקר וערב אשר עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע וכו'. Dieser letzte Satz ist etwas verderbt oder unklar; es scheint daraus jedoch soviel hervorzugehen, daß David gegen das Achtzehn-Gebet als תפלת חובה polemisiert hat.

16. Sefer ha-Mizwot 97 a. (Lit. A. 92) heißt es: ואך בסדור הטלמוד אבו מליטן דוד בן חסון יר"א כי יכנים בתפלתו דרישית וכו'.

17. Scha'are Zedek p. 24 (Ain Ma'halin Tefila); siehe oben I. Seite 28.

18. Hadassi in Eschcol. S. 97—9 (Seder Sederim); f. oben S. 31.

19. Lit. A. 189, Anm. 3.

20. Siehe oben III, §. 46.

21. Siehe I. c. Anm.

22. Lit. A. 65. Das ודנינו Dt. 1, 41, dem ודוד 1, 43 offenbar entsprechend, als Denominativ von דין (Name eines Maasses) im Hif.: אמר יעקב בן שמאל העקש שהמלה נגזרת מן הין צדק, ירצה והשערו בנפשכם שתצלילו בעלותכם הדרה, d. h. ihr messet bei euch. Dieser Deutung widersprach Jofet in seiner Grammatik, indem er es als ein Participulativ von הנה ansah, als wenn ודנינו gestanden hätte, in Bedeutung ihr sagtet דנינו, was Ali ben Suleiman in seinem Wörterbuch als ודנינו bringt. Daß beide Erklärungen, wie auch das *αναδοκιστικος* der LXX, nur gerathen sind, kann man leicht sehen Vgl. mein WB. s. v. הין I.

23. ארבע המדות לנפשו f. Lit. A. 25.

24. In Abu'l-Jeda's Geographie heißt die Stadt قريسيا (Circesium, Κυρηναιον), am Einfluß des Chaboras in den Euphrat auf einer Insel gelegen; die Misba müßte also قريسياني heißen, aber die Job sind später verschwunden.

25. كتاب الاصول الدين, hebr. ספר שרשי הדת; doch heißt dieses Werk auch אצול אלהין מקרקיסאני. Lit. A. 192. Das dabeistehende אצול אלהין gehört nicht dazu.

26. Lit. I. c.

27. In der hebräischen Uebersetzung heißt es: הענין השלישי לישב עניני התורה בלבבנו בדרכי הראיות ותשובת המינים בספר האמונות וספר שרשי הדת וספר המקטן והדומה להם.

28. Die Stelle lautet (f. Lit. A. 84): ואמר רבי יעקב בן יוסף: הקרקסאני יר"א כי הגרגרים כמו הפולים והאפונים וכדומה להם אם יובללו במים ואחר כך יבשו לא יקבלו טומאה וכו'.

29. Lit. A. 88.

30. Vgl. Hammer-Purgstall, Zeitwarte des Gebets, in 7 Tageszeiten. Wien, 1844, 8.

31. דבור בהקבלת התפלה.

32. Vgl. oben Bd. 1. S. 86—7.

33. Die Stelle bei Jefet (Lit. A. 88) lautet: ולא ראיתי כי אם בכתאב אלקרקסאני יר"א כי הוא ספר בעד מי שהיה כי היה רואה כי מקום התפלה הוא בפאת מערב, וכי הוא רואה בעד מי שהיה במצרים שישים אחוריו אל בית המקדש וכי

34. Das ms. ist c. 7 1/2 Zoll lang und 2 Zoll dick. Die Buchstaben sind in hebräischer Quadratschrift, die Seite hat 26—30 Zeilen, die Zeile c. 50 Buchstaben.

35. Auf dem letzten Blatte des 1. und 2. Theiles steht die Inschrift des Schreibers neben vielfachen Verkaufs-Nachschriften und zwar Alles in arabischer Sprache. Ein gewisser Abi Omar ben Bu'ali und auch David ben Jefet werden als Käufer genannt.

36. So z. B. die Wurzeln נ-סח, שח, שחה; נחל und הלה, קץ, קץ und קץ; אוח, חוח und חוח u. A.

Es ist hier damit nicht gesagt, daß er die Bedeutungen der verschiedenen Verba ineinander gemischt oder von einem Grundbegriffe aus abgeleitet habe, sondern daß er die äußere Aufreihung nach diesem Prinzip gemacht hat.

37. لوائح.

38. Vgl. das Vorw. zur 2. Ausg. meines hebr. und chald. Handwörterbuches, in „zur Geschichte der hebr. Lexikographie“; daselbst S. XX heißt es: „Die Vergleichung der Stämme innerhalb der Sprache und mit denen in den semitischen Dialecten weist bereits überzeugend nach, daß die Stämme oft aus festen und lödernen Bestandtheilen zusammengesetzt sind.“

39. Wenn er יק, חיל zu חי, וכר zu קי, נגב zu גן, ברך zu בר, יקר zu יקר, נחל zu נח, פאר zu פא u. f. w. als Thema annimmt, so zeigt er, daß er das alte nationale System nicht begriffen hat.

40. Siehe die zahlreichen Proben, welche Pinsker mitgetheilt hat in Lit. L. 123—166.

41. Bei Behandlung der einzelnen Buchstaben werden auch zuweilen Wörter der Schrift hineingezogen. So z. B. של Gn. 49, 10 bei Behandlung es ש u. f. w.

42. כתב אלואיל.

43. Arabisch mitgetheilt bei Pinsker, Lit. L. 122.

44. Vgl. den Art. לם.

45. So z. B. bei בער, ירב, אור (in Wdtg. Finsterniß). Vieles ist nicht mehr als Saadjanisch kenntlich, da sein אגרון sich nicht erhalten hat.

46. Eschlol n. 73 gedenket der tatarischen ספרי הרקדוקין וספרי דאגרות וכו'.

47. 3. B. Art. אה.

48. 3. B. im Art. אבוח, איתן, אשף und אלוף.

49. Art. אב (אב), bei Men. im Art. אבה; Art. אבה (אב); אפר, אפילו, אפאיהם, עבר, סלק, נעל, ננבחי, כרם, ווד, דע, א. u. נדנה, גר.

50. In den Einleitungen zu den Buchstaben.

51. Bei אלקים, עבשים, טבאל, קיקלון, אילך, אראלם, תלפיות (Art. אל), bei Men. Art. אראל.

52. 3. B. bei גדי (לא חבשל), welches Men. mit מנדים identificirt.

52a. Art. גוש, אפאידם und אפע zu אף.

52b. So 3. B. berührt Menachem beiläufig unter אבוח das שמים דוברי שמים אבוח nach einem Wechsel von ה und ח; er erklärt es: die Reinheit des Himmels betrachten. Die beiläufige Erklärung Menachems führt Dāwud el-Ḥāṣi (Art. רב) sehr weitwiegend aus (Lit. Z. 122—3).

53. Die Form אלה, אלה, u. f. w. leitet die Anführung ein. והזונות in Verbindung mit אונך (Art. ון), vgl. Rif. S. 4; דתאחרי (Art. אח) in Bdtg. ergreifen, nach אחר im Targ, vgl. Rif. 6; כשה = בשה (in Mischna) und wörtlich Rif. 42; vgl. noch אחירה und Rif. 3, אנפים und Rif. das. und so noch andere.

54. So 3. B. אור (א) in Bdtg. Finsterniß, Rif. S. 26; zu נדנה (נד), Rif. S. 44.

55. Vgl. die zahlreichen Zusammenstellungen von Pinsker in Lit. Z. 153—156.

56. Zahlreiche Proben über die Vergleichung des Arabischen hat Pinsker in Lit. Z. 142—148 zusammengestellt.

57. Siehe die zahlreichen Beispiele darüber in Lit. Z. 130 flg. Er weiß daher auch von Gaja, Segol u. f. w., die nur im Ben-Ascher'schen Systeme vorkommen.

58. In Art. בם wird der Schluß des Verses Ez. 43, 7: und nicht soll das Haus Israel ferner daselbst (אשף ist für אש zu lesen) mein Heiligtum profaniren, weder sie noch ihre Könige durch ihre Unzucht (d. h. Götzendienst) und durch die Leichen ihrer Könige במותם, was Dāwud als במותם (in ihren Leichenhäusern) erklärt, wobei er meint, daß Ezechiel gegen die heidnische Sitte, die königlichen Leichen in den Tempeln beizusetzen, gesprochen habe. Er weist dabei die rabb. Ansicht ab (nach Jonatan), als müßte man במותם punktieren und „in ihrem Tode“ übersetzen. Vgl. noch Art. נד zu נדן.

59. § Art. שר.

60. Art מן zu מופת und Art קר zu קר, vgl. Ibn Saruf, Art. מן und Luzzatto's Bet ha-Ozar.

61. Art. בער zu בע.

62. Art. ציץ zu צי.

63. Art. מלך zu מלך, vgl. Eschl. n. 14, Menachem s. v.

64. Art. נר zu נר.

65. Art. עין zu עין; Die Erklärung findet sich Sifra Kap. 1, §. 1.

66. Art. שר, Lit. L. 118.

67. Siehe die Mukaddima in Lit. A. 62. Die Stelle lautet: 'ומר דוד המלך והקן יחידו ושמרו דאל ברבי אברם אלפאס ר"ת בספר הנקח'.

68. Siehe die reiche Lese in Pinsker's Lit. L. 205—216.

69. In Art. צז und Art. אל.

69a. In dem Verzeichnisse in Geiger's Wiss. Ztschr. III. 442 n. 1 angeführt. Die HS. ist arabisch mit hebr. Lettern geschrieben und hat, wie gesagt, 429 Blätter in Kleinfolio, jede Seite hat 19 Zeilen und jede Zeile hat c. 52 Buchstaben. Die Höhe des Werkes ist 6 Zoll, die Breite 4 und die Dicke 2 Zoll. Diese Handschrift hat Pinsker zu den reichhaltigen Auszügen benutzt, die er in Lit. L. S. 175—216 gegeben.

70. Esra Ibn Firdas blühte um 1700 und sein ältester Ahn Mose Ibn Firdas um 1600. Der Vater Esra's, Daniel Ibn Firdas, verfertigte einen arabischen Auszug aus Bachja's Sefer Chobot ha-Lebabot (siehe EB. d. Or. 1851 S. 793) im J. 1682; im J. 1676 kaufte er Ben-Jerochim's Kommentar zu den Psalmen, im J. 1688 kopierte er Jese's umfangreichen Komm. zu Jecheskel, gegenwärtig in der kaiserlichen Bibliothek vorhanden, und 1690 desselben Komm. zu Exodus. Ueber die Familie Ibn Firdas s. Lit. A. 167—9.

71. Lit. L. 183—197.

72. Er gebraucht die Formel וקול od. וקאל.

73. §. B. Buchst. Läm, Anf., was er aber wahrscheinlich von Dāmud hat. Lit. L. 109.

74. So §. B. zu פקעים, קפדה u. f. w.; vgl. Lit. L. 149.

75. §. B. zu רבקה, שאל, מלך u. א.

76. So §. B. מלעזת, בעליל unter מר und בע.

77. Von 'Ali ist ein Gedicht, beginnend לעושה גדולות und von seinem Vater, beginnend ספור לבי. Lit. A. S. 122.

78. Oben III. §. 20.

79. Das. III. §. 19.

80. Auch hebräisch führt er zuweilen die Runja אבו עלי (Sichronot der Karäer; Eschl. p. 98 b), einmal אבו עלי הנדע (am Eingange zu seinem Jecheskel-Komm.). Für אלהסן steht auch חסן (ib.) הנכר אלהסן.

הבצרי (אבו zu streichen) und in seinen religiösen Liedern zeichnet er sich afrostischisch על חסן בן עלי. Bemerkenswerth ist noch, daß Jese's Sohn Lewi seinen Vater סעיד יפת (Sa'id Jese) nennt (Lit. A. 65) und Lewi wird darum im Eschl. שיד בן סעיד (p. 98 b) genannt; ebenso heißt Jese in יד von Thobijja (Lit. A. 96) סעיד יפת. Bei einer Zusammennennung mit Sahl sagte man auch הדבן והלי.

81. Zu I, 14.

82. רמלא lag 4 Stunden südöstlich von Jafa in der Niederung. Suleiman Abb - 'Ali el - Maliki hat sie 675 d. h. zum zweiten Male aufbauen lassen.

83. Lit. A. 30. Sahl (ib. 37) zählt אלבצרי zu denen, welche gegen den verstorbenen Saadja eine eigene Streitschrift veröffentlicht haben.

84. Nach einer Hs. der rar Bibliothek, von Elija Jeruschalmitopirt, abgedruckt Lit. A. 19—25.

85. פיוטים oder auch תשובות קצובות genannt (ib. 19. 21).

86. Oben Abschn. III. §. 46.

87. So z. B. der Vers (Lit. A. 22): רב סעידה בא מיפופיה, אל ארץ דשא אכוריה, להטעות שונים ולחבד סמדר פוריה, כואח עשה אל ארץ דשא אכוריה, להטעות שונים ולחבד סמדר פוריה. בן צרעה ist Aegypten, nach Jer 46, 20; ארץ דשא ist Babylon, nach Jer. 50, 11; פוריה ist Israel, nach Jer. 32, 12 und ארץ דשא ist Jerobe'am, nach 1 Kd. 11, 26. Daß sämtliche symbolische Benennungen in Bunz's die synagogale Poesie (Berlin 1855, 8) fehlen, hat in der Nichtbenutzung der arabischen Poesie seinen Grund.

88. Lit. A. 65. Das Hifil דרין Dt. 1, 41 und das Kal פן Ps. 88, 16 führt Jese auf die Partikeln הן und פן zurück. Letzteres haben auch Ibn Esra und Kimchi. Den Titel ברורה hat auch Ibn Esra für seine Grammatik.

89. Lit. A. 65 und 90.

90. Zu Ex. 12, 2.

91. Siehe Munk l. l. p. 15, also gegen Lit. A. 182.

92. Auf einem alten Blatte des Jese'schen arabischen Pent.-Komm.'s heißt es (Lit. A. 183), daß der Deuteronom-Komm. سنة اربعين (d. h. 40) vollendet wurde, was 934 wäre; allein mit Recht hat Pinsker (l. o.) ארבע gelesen.

93. Die Stelle Cod. 12 des Lehb. Kat. lautet: דעה דיום אלף וחמ"ט: מטלכות בבל אשר לא ראנו טובה וסגלה מעת שנפסקה הנבואה יש לנו אלף ומאתים ושבעים שנה.

94. Jost, isr. Annalen 1841 S. 76.

95. גלות אשר.

96. Ben - Jerolim's Kommentar zu Kohelet (Cod. Kat. n. 12 in

Geiger, Bšqr. III. 443) findet sich ein גלוח תאריך angehängt, wo dies גלוח בני גר ובני ראובן heißt. Lit. A. 131.

97. In unserem punktirten Texte heißt es ימלץ עמן כל-חנמצא כחוב. In unserm punktirten Texte heißt es ימלץ עמן כל-חנמצא כחוב, wo aber vielleicht ימלץ zu lesen, was auf Erhaltung und Sammlung des Kanon's zu beziehen wäre.

98. Die Schlußstelle dieses Cap's lautet: למאן קד דכרנא פי כל ספר מן חפאסד אלמקרא אלד פסרנא סא אחחמלה אלמוצע.

99. Die Stelle lautet in der hebräischen Uebersetzung Pinsler's (Lit. A. 81): ובמו כן הרבה מן הקראים פתרו אדפים וג' טאות שנים מציאות. Vor Jahre mag im arabischen Text ʔinatan (zwei) gestanden haben. In Bezug auf Angabe der Endschafft (ץק) bei Jeset s. weiter hin.

100. Ich stelle hier chronologisch die Abfassungszeiten der Schriften Jeset's zusammen, wie sie theils durch bestimmte Daten theils annäherungsweise festzusetzen sind: 1. Streitschrift gegen Saadja c. 945. — 2. Streitschrift gegen Jakob ben Samuel c. 947. — 3. Hebräische Grammatik Sa'ad Berurah c. 949. — 4. Komm. zu Genesiß c. 952 — 5. Zu Josua, Richter, Samuel und Könige c. 955. — 6. Zu den 12 kleinen Propheten 958 (955—960). — 7. Zu Exodus 960. — 8. Zu Leviticus 962 — 9. Zu Numeri 963. — 10. Zu Deuteronom 964. — 11. Sefer Mišwot c. 965, in dem Samuel-Komm. (20, 27) angeführt. — 12. Kommentar zu den Psalmen 966. — 13. Zu Jesaja c. 970. — 14. Zu den 5 Megillot c. 971—74. — 15. Zu Jeremia c. 975. — 16. Zu Jecheskel c. 980, im Daniel-Komm. (990) angeführt. — 17. Zu Esra, Nehemia u. Chronik c. 982. — 18. Zu den Sprüchen c. 984. — 19. Zu Hiob c. 985, im Dan.-Komm. angeführt — 20. Zu Daniel 990.

101. Komm. zur letzten Sidra des Pentateuch, s. Lit. A. 21; oben Abschn. IV. §. 5.

102. In seiner Polemik gegen Saadja's Schüler (Lit. A. 23) חזרוהו על הפשטים בכלל אמרה, ובפלאי חקים ומשפטים בשלוש עשרה מדות לחקרה.

103. Komm. zu den kleinen Propheten (Levd. Bibl. Cod. 12).

104. Jost, Annal. 1841, S. 76.

105. וראשון מי שגלה וצמחה שמועתו בעולם הוא ענן וז'. S. oben I S. 148.

106. Abb. 26 a; 29 a; 39 d; 76 a; Jeset im Ex.-Komm. zu Ex. 35, 3.

106a. Komm. zu Dan. c. 12 vgl. Lit. A. 82.

107. Zbn Esra zu Ex. 3, 3.

108. Ders. zu Ex. 4, 2—4.

109. Ders. zu Ex. 4, 6—7.

110. Ders. zu Hof 4. 3.

111. Jbn Esra zu Ob 17 und Esch. 8, 23.

112. Eb. d. Or. 1843, S. 519.

113. Bgl. oben I. 80—82.

114. Kommentar zu Sidra Nizzabim, übersetzt von Pinsker Hil. I. 26; siehe oben I. 163, wo die Worte Jeset's abgedruckt sind.

115. Zu Ez. 12, 2 nennt er sie מצחאב אלהפליסי zu den kleinen Propheten משה אלועפראני הנודע אבן עמרן und den Stifter דת משי und den Stifter משה אלועפראני הנודע אבן עמרן; vgl. über ihre Lehren I. 83—84, wo in den Anmerkungen Jeset's Mittheilungen gegeben sind.

116. Komm. zu Jes. 47, 9, in der hebräischen Uebersetzung Hil. I. 158—59: יעד שכל דבריהם וספר קלונם (אלקוראן) שקד אין לו עקר, כי יעד השפים והחבורים הם ממעשה בני אדם ולא מפי אלהים, וכן היה כי איש דוח (מחמד) וחבריו חברו דברים מלוקטים מרברי כל אומה וכתבום בספר קלונם ויאמרו כי גבראל דברם מפי אל אל איש דוח, יכרת יי כל שפתי קלונם. Jakob ben Ruben in seinem Sefer ha-Osfar zu Esch. 6, 3 hat dies von Jeset wiederholt.

116a. Zu Jes. 47. 10 im Komm. In der hebr. Uebersetzung der Stelle (Hil. I. 159): הבורה בחכמתך ורעתך הוא הסימנים שקובעים על ישראל חולתם בכדי לקחת מאתם המס והארנוניות, כמו שהם מברילים אותנו בלבוש למעלה החפצים אבנש ובטיני צבעים ושלא נרכוב על סוסים והדומים להם יכניעו את ישראל בהם ויבטחו על רעתם ויאמרו לא יראה יה וכו'.

117. Die Stelle lautet in der hebr. Uebersetzung Hil. II. 80—81: אמרו ובעת קץ זה הקץ יכלול שני דברים, האחד קץ ההצלחה של זה המלך, והב' קץ הזעם על ישראל, הודיע שבסוף יתהפך עליו, וזה שבתחלת התגלות קרן ועירא נלחם במלך הגנב ולקח ממנו ג' כסאות כמו שבארנו וח באמרו וזה לת' מלכין (אסכנוריא, ובית אלמקדם וענא) ולקח ממנו, אלשאם יאלאטצאד ואחר כך לס' ממלך הצפון אלעדאק ומדינות כראסאן עד גבול באב אלמסאב וכו'. וכאשר תחם הצלחתו ישובו אלה ב' המלכים רצונו מלך הגנב ומלך הצפון עליו וכו'. וכבר נראה קצת ממעשי מלך הגנב בומנו הם מעשים שהיו, ולקח מגבולי המסלמנים אנטאכיה וטרסוס ועין זרבה וכו'. אמר במלך הגנב יתנגח עמו לפי שהוא קרוב ממנו וכו', ואמר במלך הצפון ויסתער עליו לפי שיבא ויקרוב לבאב אבואב וכו'. Jakob ben Ruben in seinem Sefer ha-Osfar zu Daniel nimmt Jeset's Auslegung auf, wie er bei seiner Schriftauslegung überhaupt gethan, ohne darauf zu sehen, ob das Geschichtliche für seine Zeit zutrifft.

118. Der Ausdruck اهل الدخوق zu Ps. 6, 3 oder قدروقى zu Ps. 118, 10, das talmudische דקדק, דקדק u. s. w., welches dort bekanntlich nicht auf Grammatik bezogen wird (Dufes, Beiträge etc. II. S. 122), waren bei Jeset schon längst als Kunstausdrücke in Gebrauch.

Daß **מִסְרָרִין** (פִּתְרָרִין) od. **מִסְרָרִין אַחֲרָן** ebenfalls bei Jefet häufig vorkommt, ist natürlich.

119. Notice sur Abou'l Walid etc. (Paris 1851, 8). Es werden daraus der Reihe nach ausgezogen aus Gn. 18, 12; 49, 27: 1, 14; Ps. 119, 1; 6, 3; 98, 10; Gn. 16, 13; 17, 10—11; 19, 3 fig.: 28, 20—22; Ex. 10, 3 und 21; 15, 9; Ru. 21, 30; Ps. 19, 14; Spr. 30, 1; Ps. 55; 78, 9; Ps. 139; 142, 5; Job 1, 3; Ex. 11, 4.

120. Die Stämme **מִל מִל** (מִל) sind ihm soviel als **מִל** (מִל), **מִל**, **מִל** und **מִל**, d. h. in allen sieht er bloß die zweilautige Wurzel **מִל**.

121. Das Waw-Convertiv beim Praet. nennt er **עֲרִידִי וּ** (Gn. 28, 22), der Absolutus heißt **וּ-כִרְתָּ**; häufig kommt vor **וּ-דָגַשׁ** und **וּ-פִי** u. s. w.

122. Z. B. **الامر** der Imperativ, **المصدر** der Infinitiv u. s. w. Für **اصل** Wurzel gebraucht Jefet **الجوهر**, dab. **الجوهري** für **أصلی** wurzelhaft (Ps. 6, 3).

123. So z. B. wenn er **תְּכַלֵּת** mit **תְּכַלֵּית** (s. ZG zu Ex. 25, 4), **תְּכַלֵּית** mit **תְּכַלֵּית** (ZG. Gn. 1, 2) **תְּכַלֵּית** Seemann auf einem Salz fahrenden Schiffe (ZG. zu Jona 1, 5) zusammenstellt.

124. Z. B. in **כִּנֵּם** hielt er **נ** — für Suff., **סַעַה** von **סַעַה**.

125. Z. B. in **יָתֵרוֹ** hielt er **י** — für Suff.

126. So z. B. erkannte er noch nicht, daß daß **י** zuweilen der Bedeutung des arab. **ي** gleich ist, was schon Ibn Esra bemerkt.

127. Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten der ersten Recension, daß die tatarischen Exegesen namentlich angeführt werden, s. Melo Chofn. von Geiger (Berlin, 1840, 8) S. 77 und 83, wo noch andere Eigenthümlichkeiten besprochen werden.

128. In Cod. Rossi 683 und ed. Neapel 1488 steht bei der ersten Recension zum Ex.-Komm. **שְׁלֹם שְׁנָה**, **שְׁלֹם שְׁנָה**, **שְׁלֹם שְׁנָה**. Die andere Rec. wurde 1167 beendet.

129. Melo Chofn. S. 77. Angeführt zu Ex. 3, 3; 4, 4. 6. 20; 5. 5; 7, 10. 29; 8, 12. 22; 9, 16; 10, 5. 6. 29; 12, 3. 10. 15. 29; 13, 1; 15, 4; 19, 8; 22, 7. 28; 25, 4. 16. 21; 39, 42; 30, 12. 33. Außerdem noch zu Obad, 17, Ezech. 8, 23 und vgl. noch Jon. 1, 5.

130. Lit. II. 65.

131. Das. 67.

132. S. weiterhin.

133. Lit. II. 83—86.

134. Das. 85—7.

135. So Jefet zu Ex. 12, 2 (und Dt. 16, 1) über צבא, wo er nicht nur Ibn Salkawija und Saadja's Gegenschrift, sondern auch ein Bruchstück aus Saadja's Komm. giebt. Ebenso bringt Jefet zu Gn. 49, 14 ein ausführliches Fragment aus Saadja (Lit. A. 38), den Kalender betreffend. Zu Ex. 3, 2 (בלבת) führt er Saadja's Abhandlung über die 70 (91) Hapaxlegomena nebst einem Fragment aus dessen Kommentar an (Lit. A. 71—2). Zu Ex. 35, 3 und Dt. 5, 13 wird ebenfalls ein großer Abschnitt aus Saadja's Komm. angeführt, wo auch seine Abhandlung über das Lichtanzünden am Sabbath (נר של שבת) erwähnt ist.

136. Munk l. l. S. 40. Auch die andern Auszüge daselbst geben davon Zeugniß.

137. Siehe die vorige Anm.

138. In dem Verzeichnisse der rar. Schriften (Geiger, wissensch. Ztschr. etc. III. 443 n. 14) wird ausdrücklich Ben-Jerochim als Verfasser angegeben; ebenso in dem Exemplar bei Pinsker (Lit. A. 137). Es hat 187 Seiten in 4 Abr. Rose, Chacham in Mizr., kaufte den Cod. von Natanel Firûs 1482.

139. Lit. A. 132 und s. oben bei Ben-Jerochim.

140. So mochte schon im arabischen Original des Pentateuch-Kommentar's von Jefet ben 'Ali Manches aus dem Pentateuch-Kommentar des Jefet ben Sa'ïd (1075) gestanden haben, da die Citate des Ibn Esra, deren oben gedacht wurde, die des Elija Waskiat'schi im Abderet und des Ahron ben Josef im Mibchar (1294) häufig gar nicht mit den Auslegungen des Jefet ben 'Ali zusammen treffen, sondern mit den hebräischen Uebersetzungen des Jefet ben Sa'ïd. Lit. A. 184—8.

141. Im letzten 27. Kap. nur bis zum 14. Vers.

142. Siehe die vorige Anm.

143. Er umfaßt 435 Blatt in Folio und giebt gegen das Ende (Lev. 26, 45) ein Datum an, das auf Jefet ben Sa'ïd u. Jeshu'a hinweist. Es heißt daselbst: ואמר חרשו חורשים הוא ד' מלכיות, בבל וכשדים, מדי ופרס, יון ומקדון, ישמעאל ואדום. ואמר האריכו למעניתי כי האריכו בעבודתם שנים הרבה ממלכות למלכות מנבוכדנצר שבעים שנה ופרסיים נ"ח ואחריהם יונים קמ"ה ואחריהם קמו אדומים מהם ועלדם אמר אכלה ומדקה וכ', ומולכים עד עתה אלף וכ' שנים, לכן אמר האריכו למעניתי, ומלכות ישמעאל מלכה עד עתה תפ"ב (ת"פ) שנה, ואנתנו תחת יריהם כמו הבהמות אשר יחרשו וכ'.

Unter Edom-Reich versteht man das christliche, was jedoch nur von der Zerstörung Jerusalems ab gerechnet wird, so daß 1100 אדום mit 1020 לחרבן gleich ist, mithin 1090 n. Chr. Diese Leybener Handschrift ist ganz identisch mit der in der Karäer-Bibliothek in Cusatoria, woraus Pinsker (Lit. A. 71—80) Auszüge gegeben hat; ebenso mit der Firskowitsch'schen Hs. (Geiger, wissensch. Ztschr. III. 443 n. 15) und

aus den angestellten Untersuchungen Binsler's (l. c.) ist zu entnehmen, daß Jeschu'a ben Jehuda's Kommentar wie der des Jefet ben Sa'id darin verflochten war (Lit. Z. 218—19). Bei Jefet mag zur erwähnten Stelle gestanden haben **עד עתה תחצ"ב שנים** (= 962), was Jefet ben Sa'id in **אלף** (d. b. 1070), Jeschu'a in **אלף ו'** (d. b. 1090) umgewandelt hat.

143a. S. die vorige Anm.

144a. Siehe Lit. Z. 187.

145. Diese HS. ist zwar seit 1854 verschwunden, aber wie Firkowitsch darüber mitgetheilt (s. Lit. Z. 71—80) gehörte sie zu dem Komm. über Exodus und Leviticus.

146. Lit. Z. 87.

147. RR. n. 12 (Warn.). Wie bereits oben angegeben ist, hat sich das Datum der Abfassungszeit von Jefet ben 'Ali darin erhalten (fol. 178), in den Worten nämlich **מעת שנפסקה הגבורה יש לנו אלף ומאתים** und auch hier hat der Redactor aus Jefet ben Sa'id und aus Jeschu'a's Komm. Manches eingeschoben.

148. Fol. 162c, vgl. die Excerpte in Dufes, Beitr. p. 26. 30.

149. Die Stelle (f. 176) lautet: **נעם הוא ישמעאל (אדום), וחבליים**, **הם הרבנים אשר הם מחבליים ומשוחזרים לישראל וכאשר יודע ישמעאל (אדום) או ידאו ששים גבורים**.

150. Zu **על** 9, 15 heißt es: **כי יצא אליהו עם הכתנות בשבעה רועים אל ארץ אדום להלחם בהם וכאשר יקרבו אל קשתותיה או ישובו שם ישראל**.

151. Jost, Annalen 1841. S. 76.

152. u. d. Z. Rabbi Nepheth ben Heli Bassorensis Karaitae in librum Psalmorum commentarii arabici specimen: Paris, 1846, 8.

153. Notice sur Abou'l Walid Merwan Ibn-Djana'h et sur quelques autres Grammairiens hébreux du Xe et du XIe siècle, suivie de l'introduction du Kitab al-Luma d'Ibn Djana'h en arabe avec une traduction française et des notes: Paris, 1851, 8.

154. Zu Gn. 3, 22; 16, 13; 17, 10—11; 19, 31 flg.; 28, 20—22; Ex. 10, 3. 21; 18, 9 u. f. w.

155. RR. Z. 183. Binsler hat aus diesem Exemplare Auszüge gemacht, um sie später herauszugeben.

156. Siehe Catal. Codicum Hebraeorum etc. (Leyden, 1858, 8) n. 3 und 12.

157. Der Abschreiber **שמעון הכהן**, welcher zu dem Jefet'schen Buche ein Gedicht mit dem Akrostich **שמעון הכהן** vorangeschickt, weiß Nichts von einem arabischen Original. Binsler hat dieses Buch Jefet's

nach der Abschrift Simon ben Marbechai's vor sich gehabt und hat daraus das Einleitungsgebieth des Schreibers sowie einige Stellen aus dem Buche selbst mitgetheilt. Lit. A. 88—89.

158. In den Citaten (Lit. I. c.) sind die Abschnitte 1. דבור על חיוב; 2. דבור על חבור; 3. דבור על חבור; 4. דבור על חבור; 5. דבור על חבור; 6. דבור על חבור; 7. דבור על חבור; 8. דבור על חבור. Zehn Abschnitte werden ausdrücklich erwähnt.

159. Lit. A. I. c.

160. דבור בהקבלת התפלה.

161. S. über ihn oben I. S. 86—7.

162. Dāwud el-Mulammes sagt von ihm, hebräisch citirt im Gschol n. 88: חייב להשתחוית התפלה במערב ואחריו במזרח כו דיעו וזהו כל מי שהיה במערב ובמזרח ישים אחריו נגד המקדש בתפלת ערב ומערב. Mesmi hat diese Bestimmung nach einer Schlußfolgerung getroffen, indem er das Beten außerhalb des Tempels mit dem im Tempel verglichen hat; im Tempel lag die Mikba bekantlich nach Westen.

163. Die Stelle lautet (Lit. A. 88): לא שמעתי אחד מהאומה שיאמר: בזה שיש בין בני ישראל חלוקה כי הוא המקדש, אבל כולם פה אחד יענו ויאמרו יחד שהוא המקדש ואלי יתחייב לשום פנים ולהשתחוות. ולא ראיתי כי אם בכתאבן אלקרקסאני יד"א כי הוא ספר בעד מי שהיה כי הוא היה רואה כי מקום התפלה הוא בפאת מערב. וכי הוא רואה בעד מי שהיה במזרח שישם אחריו אל בית המקדש וכי.

164. דבור על מה הוא (מהות) התפלה.

165. Siehe die betreffende Stelle oben §. 2.

166. Die Stelle lautet: וקר אומענא אלד עליה פי כתבנא מנהא פי בראשית ומנהא פי חזת הברכה ופי ספר המצות.

167. Sabb. 20c. (קדוש החדש): אם היה המנהג קודם נתינת התורה: (קדוש החדש) הנה יחייב שלא היו השנים שוות בהתחלת השנה שתהיה על פי האביב הנה יחייב שלא היו השנים שוות בכל העולם מפני שהאביב מתחלק כפי חלוקה המקומות.

168. Sabb. 29c. (ענין שבת): והחכם ר' יפת אמר כי הכתוב חבור: שבו אל תחת כ"י להורות לנו החר הטלטול בבית לבר ויהיה רומן לפסוק הכתוב בגביאים ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת.

169. Sabb. 37a. (מועדים): ואמר החכם ר' יפת ג"ע מפני שהשבתות: יסובבו בשנה ואין להם יום ידוע מהחדש ולא זמן ידוע מהשנה מה שאין מהחל: Sabb. 41d. (über die Zählung der 7 Wochen): חדש בשבועות לא כימים כי הכתוב אמר מהחל וכי תחל לספור שבעה שבועות ולא נ' ימים ואל זאת הדעת (שמאמר ולקחתם כמו): Sabb. 46a. (חג הסוכות): וכי לעשות סוכות) נמשך המלמד הגדול ר' יפת והשווה סאמר עזרא למאמר ולקחתם כאשר באר בספרו.

והחכם ר' יפת אמר ישכר לישראל לגלח: (ענין ע"ז). Abb. 52 c. 170
 ור' יפת נ"ע לא ישכר שיעשוהו. ib. ib. פאת וקנס אחר שלא ישחיתו לפאה
 ואמר ib ib (להשריפה) ישראל על המותים אבל בעבור חרבן הבית ישכר
 ר' יפת אמנם בעבור המקדש מותרים (הקריחה), כי כתוב בעבור המקדש
 קרחי וגוי על בני וכ'.

ואמר ר' יפת נ"ע כי יש אנשים: (הרגנת האדם). Abb. 54 b. 171.
 רשעים שיכשר להנקם מהם האיש כמו שעקם הבורא יתעלה סברתיו וכו'
 ואמר ר' יפת נ"ע ואשר יעסוק לבנו בצרכיו ולא ילמדו תורה: Daf. 56 d.
 אבל יניחו שיהיה בור אין חייב הבן לכבוד כי מצוה על האבות ללמד לבנים
 ואמר ר' יפת נ"ע כי אתה חייב כאשר יעבור הזקן בדרך ואתה. Daf. 56 d.
 תהיה עומד על רגליך חייב אתה שתלך אליו וחשים פניך אליו ותתחדדו
 ותברכוהו. ואם עבר ואתה יושב חייב אתה לעמוד על רגלך לפניו ותסביר לו
 פנים יפות ותשתחוה לו ותלך אחריו מעט וכו'.

והחכם רבינו יפת נ"ע אמר: (שמוש הבהנים בגלות). Abb. 60 d. 172.
 שלא נתבטלו מן הבהנה (הבהנים בלי כתב דחש) כי כתוב לא יאכל מקדשי
 הקדשים לכד, לא מכלל הקדשים וכ'.

והחכם רבינו יפת נתן טעם: (במינים הנשחטים). Abb. 63 d. 173.
 ביצי עוף טמא או אשר. Daf. 63 c. במה שנאמר לסינו לארבעה מהם וכ'
 שמו טמאין אמר לנו לאבלם טמא שאמר מבשרם לא תאכלו כי הטעם בו
 והאמת שהסימנים. Daf. 63 c. הוצא מבשרם כך פרש החכם ר' יפת
 שלשה כפי דעת ר' יפת.

משכב ומרכב הוב טמאים טומאת: (סדר טומאה וטהרה). Abb. 72 d. 174.
 (ענין העריות). Daf. 83 c. יום לכד ובערב נטהרים בכבוס וכן אמר ר' יפת
 ואמר החכם רבינו יפת שאלו לא הזכיר הפסוק ערות אשת אביו וכ'
 היינו מפרשים ערות האב וזאת אשתו, אמנם זה הפסוק הודיענו ערות האיש
 ואשה אל-אחותה לא תקח לצרור. Daf. 91 d. היא ערות אשתו
 לגלות ערותה עליה בחייה (Lev. 18, 18) אמר החכם ר' יפת שאלה אחיות
 סין וכתב עליה בחייה בזיה מנעו ולא אחרי מותה. ואם הייתה טמאה
 כל-ימיה ואם הייתה וקנה ואם נשתנעה כל ימי היותה בחיים אינו מותר
 לקחת עליה אשה למען צרור כי לא יקרא אחרי מותה צרור. עכ"ד.
 אמר רבי יפת כי ישכר שיקחו העבדים מקצתם: (ענין אשות). Daf. 92 c.
 למקצתם.

אמנם החכם ר' יפת וכו' ר' לוי דוב: (דיני ירושה). Abb. 101 d. 175.
 והבנים לא הורישו לבת כל עיקר.

ס' הפנינים (hebräisch) كتاب الدر العنظم بالتمام, الكامل 176.
 angeführt in einer HSS.-Sammlung, f. Geiger, Zeitschrift III. 444.

177. * S₃ Chaf. p. 15.

178. Daf. p. 142.

179. Lit. II. 138. 181.

180. In dem Harkäer beginnt ein Gedicht von ihm חרשו

ברא (Sil. A. 138). In einem Gedichte zum Schlusse der Sidra Kedoshim ist der Anfang וְנִתְּבוּת חָקִים (Margès, Nepheth etc. p. 23). Das Schlußgedicht zu Sidra Schoftim beginnt הפשתי לתור בנתיבות חקים (Sil. A. 181).

181. Dieser Jeschu'a schrieb bekanntlich, wie der Verfasser des Midbar nachdem wie Hadassi im Eschol und Simcha Luzki im Orach Zaddikim berichten, ein ספר עשרת הדברים in hebräischer Sprache und in שירים getheilt. Von diesem sonst umfangreichen Werke über den Dekalog bewahrt die Leyd. Bibl. (Wern 26) einen Auszug (מקצר) von 84 Blättern in 8., der sich aber nur über die ersten vier Gebote erstreckt und auch selbst hierin sehr verstümmelt ist (s. LR 107—110). Hier werden neben יוסף בן יוסף (Josef el-Bazir) f. 51 und 63, Abu el-ʿAri f. 51 und 63, Benjamin Naba-wendi f. 63, Jeseq f. 66 und 67 auch הקרקסאני zuweilen citirt (f. 51. 52. 65).

182. Es ist eine Art philosophischer Midrasch zum Pentateuch, wo jede Homilie aus einer exegetischen Exposition, aus dogmatischen Fragen (שאלות), Argumenten (ראיות), Einwürfen (פונות) u. s. w. besteht. Der über die Genesis sich erstreckende Theil heißt בראשית רבא, wovon sich ein ansehnliches Bruchstück in der Leyd. Bibl. (W. 5¹ 4. 41²) findet; die über Exodus und Leviticus sich erstreckenden Theile, wahrscheinlich שמואל רבא und ויקרא רבא genannt, befinden sich daselbst Cod. W. 5. In allen diesen erhaltenen ursprünglich arabisch verfaßten und von Thobijja in's Hebräische übersehten רבות wird unter andern auch das Gebotenbuch el-Kirkisani's citirt.

183. S. weiterhin unter Jeschu'a ben Jehuda.

184. 3. B. zu Lev. 11, 8; 22, 28, bald als הקרקסאני ר' bald als יוסף הק'; vgl. Sil. A. 84—5.

185. Sil. A. 90. Josef el-Bazir citirt er u. d. N. Abu-Zakub el-Bazir.

186. Mose Bag'i in seinem Werke משאח משה citirt z. B. in Bezug auf ein Sabbatgesetz unseren Kirkisani, wo er im Gegensatz zu Josef el-Bazir seine Behauptung aufstellte.

187. Abb. 20 c. (קדוש החדש): ואחר שהחדש הראשון מהשנה יתבאר על ידי האביב אם כן החלת השנה היא באביב וכי ובא משה רבינו והודיענו (בפס' והיו לאותות) זה על דרך הגדה ולא על דרך צווי האת היא דעת הדבר: (2 mas) 21 b. ר' יוסף הקרקסאני דעת הכהן ר' סהל ידע שאין החדש הראשון חלוי בפסח עד שאם יקדם האביב הפסח איזה זמן שיקדם כפי דעת הקרקסאני יקרא חדש ראשון. אמנם הפסח הוא חלוי בחדש הראשון וכי וא"כ הדבר נראה שהיו מסתכלים בסוף חדש אדר בעד האביב ואם היה נמצא היו מקדשין החדש חדש ראשון ואם לא היה נמצא היו הלא תראה בעלי הקבלה: 22 c. מעבירים השנה והיו עושים אדר שני שאמרו שבעבור השנה לא היו מעיינים באביב לבד אלא היו מעיינים ג"כ בענינים אחרים כגון הקופה ופרות האילן ואל זאת הדעה נמשך החכם ריב

224. Pinsler in Zit. A. p. 89—92 theilt aus f. 4b, 7b, 10a, 16a, 18b, 20b, 22a, 24a, 32b, 41a, 58a, 75b, 87a, 97a, 145a, 160a, 214b, 218b, 229a und 245b Stellen mit, wo Citate von Autoren und Schriften vorkommen, ohne jedoch über die Oekonomie der Hs. Verlässliches mitzutheilen.

225. Cod. Gifl. 160a heißt es אלו ספרי מצות דבור וחבור ללוי בן יפת הלוי ו"ל, הדבור הא' ירח ואביב, והדבור הב' ענין שבת ומעדים עם שאר הומנים ותנאי התפלה, והדבור הג' ענין המאכלות, והדבור הד' ענין טומאה וטהרה, והדבור הה' ענין עריות, והדבור הו' ענין הירושות וכו'. Abgesehen davon, daß diese Uebersicht hier wie in Cod. Leyd. am unrichtigen Orte steht, so fehlen noch einzelne Angaben über die andern vier Hauptabschnitte, wenn schon einzelne Kapitel aus denselben sich in dieser Hs. vorfinden.

226. Cod. Leyd. Anf. הדבור בחלוקי העתים אשר בדם עלינו תחיות.

227. Cod. Gifl. 20b. הדבור בסימן השנה.

228. ib. 41a, הדבור במילה בשבת.

229. הדבור הי"ב בזכרון סמיכות הדאיות הקראין בענין לא תבערו אש ib. 58a. Dies wird als 12. Kap. in Abfch. שבת bezeichnet.

230. ib. 75b. הדבור בענין מחרת השבת.

231. ib. 87a. הדבור בצומות ותפילה.

232. ib. 160a. הדבור בענין המאכלות.

233. Cod. Leyd. 301. הדבור בכבוד אב ואם.

234. Cod. Leyd. הדבור באחי האם; Cod. Gifl. 229; ib. 158 הדבור ברוחים; 298;

235. Cod. Leyd. הדבור בא' פי שנים; Cod. Gifl. 145; ib. 295. הדבור בירושת הבת; 294;

236. ib. 319. הדבור בנשך וחריבית; ib. 314; הדבור בפקדון.

237. ib. 311. דבור בדיני נפשות ובטומי בני אדם ובטומי התיות.

238. Abb. 6a (חדש), 6b (קדוש החדש); 9a (יום החדש), 10d; 19c (תחלת השנה), 19d; 20a (אביב), 20d; 21a; 21c, 22c; (שבת), 24c, 25a, 25b; (מילה בשבת) 26a, 26d, 27a, 27c, 28b, (דיני שבת) 28d, 29b; 29c, 30a, 30b, 31b, 31c, 32a u. 32c; (בענין פסח) 34a, 35c; (חג המצות) 37b, 37c, 38a, 38b, 38c, 40a, 40b, 41b; (חג השבועות) 43a, 43b; (הלכות סכה) 44b, 47b, 47c; (שמיטה) 55d, 57a; (גרו) 57c, 58a, 58b; (טומאה וטהרה) 63a b, 64a, 65b; (פרי החדש) 70a; 73d, 79c, 76d, 77c.

239. Cod. Gifl. 229a: דברתי בזה הספר על פי דעתי ויכלתי ובספר דאחד חתבתי בו הדבור וכו'.

240. Zit. A. 61—65. In der philosophischen Sprache des More hat אלהים wieder eine andere Bedeutung.

241. In der Schöpfungsgeschichte spricht er von der Atomenlehre und

behauptet, daß Ruhe und Bewegung nicht notwendige Accidenzen sind, aber der Sinn allein schon Prädicat ist (Sj Chaj. S. 15).

241a. Die Stelle aus Sef. Mizm. f. Lil. I. 112.

242. Buch der Gebote in Cod. Girt. 4b, 7b, 10a, 10b. Bei dieser Gelegenheit sagt er, daß man gegen Saadja's Irrthümer ein ganzes Buch schreiben müßte.

243. Daf. 58a.

244 und 145 Sef. Mizm. 16a Cod. Girt. Ueber Haja ist oben ausführlich gesprochen worden.

246. In seiner Muladdima zu Deut. citirt (Lil. II. 64). Vgl. über Ben-'Alän oben I. S. 98—99.

247. In seiner Muladdima (Lil. II. 65) zur Erklärung von עשרה (Dt. 1, 4) angeführt.

248. In einer handschriftlichen Sammlung alter Pijsuthim findet sich eine בקשה לר' יצחק בר' לוי בן מר שאול אליסאני בקשה לר' (Dufes, Rachal Red. II. 42).

249. In der hebr. Uebersetzung seines کتاب الماع unter dem Titel מ' פרקמה, die nun gedruckt vorliegt (Frankf. a. M. 1856, 8) führt er ihn an S. 102, 122, 158, 162.

250. Daher mit der Euphemie ל"ו oder נ"ע.

251. Die betreffenden Stellen in Lil. in Anm. 5.

252. Nämlich ר"ת. Lil. II. 65.

253. Art. עיר und danach Daw. Kimchi in seinem Wurzelbuche s. v. עיר.

254. S. zu Orf. p. 133.

255. Lewi sagt באתר באגרונו. Lil. II. 65.

256. Er erklärt עשרה als בית מול גר, ferner טעוהם, דמקשרים לפי טעוהם, בית מול גר, תעשה בצורת גר ושם יסגור לו. Diese Erklärung führt 'Ali ben Sulaiman in seinem אגרון als יש אומרים an.

257. Lil. II. 65.

258. Vgl. oben I. S. 110—112.

259. In der Muladdima. Lil. II. 65.

260. Lil. II. 64.

261. Lil. II. 65.

262. Daf. 64.

263. Lil. II. 90.

264. Sef. Mizm. (Cod. Girt.) 97b. Lil. II. 92.

265. In dem Sef. Mizm. (Cod. Girt.) 218b wird der Vers citirt: ומה היא לשחול, בשבת ובחול, ואם עונות בחול, ביים הכפורים הסתור, um in der talm. Bdtg. empfangen zu erklären.

266. Der Titel lautet: إختصار المعلم أبي سعيد آل-لؤلؤ بن الحسن أصول ألفاظ العبرانية لأبي سليمان داود.

بن ابراهيم الفاسي. Bgl. Vit. I. 183. Die Runja Abu Sa'id führte unser Lewi auch sonst, weil er einen Sohn Sa'id gehabt, welcher Vater des Jeset ha-Rose (1145) gewesen ist; die Aufstellung Schorr's, daß dieser Abu Sa'id ein anderer und späterer gewesen (Chaluz VI. S. 64) ist, als aus einer unrichtigen Voraussetzung über Dawid el-Ġāsi hervorgegangen, ohne alle Begründung.

267. Bgl. oben über Dawid el-Ġāsi und die Anmerkungen dazu.

268. In seinem سالك, ed. Barges, Art. אלמולות citirt; bei Ibn Esra היהש' מ' (Mosa. Anf.) und אב ואם; vgl. oben I. p. 110 flg. und „Zur Geschichte der hebräischen Lexilographie“ in meinem hebräischen Wörterbuche.

269. Am Eingange zu seinem התורה heißt es von ihm מורנו ורבנו השר הגדול יפת הדופא ע"ה הנודע כבן סעיד הנצב"ה.

270. Kat. Sibdur I, S. 303 a ed. Wien.

271. Kat. Sepd. Warn. 3. Hier wie bei Firl. ist das Ms. defect.

272. Vit. I. 222—3; Vit. II. 185.

273. Cod. Sepd. I. c.

274. Bgl. die Stellen bei Ibn Esra zu Ex. 4. 20; 8, 16; 9, 16; 10, 8 und 10, 21 mit dem hebr. Komm. unseres Jeset zu den Stellen (s. Vit. I. 222; Vit. II. 184).

275. Vit. II. 184—5.

276. Abb. 6 b. Die Ansicht Mun's in den Jfr. Annal. 1841 S. 76, der die zwei Jeset nicht unterschieden, hat Pinsker widerlegt.

277. Vit. II. 187.

278. Kat. Sepd. Warn. 12.

279. שלשלת הקבלה העתיקה התורה Or. Zabb. 26 a.

280. Am Eingang dieser Schrift heißt es: זה הדבר לחוק ידי עדת בני ישראל, וכי האמת והישר עמהם בענין המנהג שהם עליו מקרא, ישמרו אים ונרא, כי מומן אדוננו משה בן עמרם ע"ה ועשים אותו, כי הוא האמת והישר. וגם כל הדורות הבאים (לפני) אלפים שנה למדו אתו ממנו בני ישראל, וגם כל הדורות הבאים אחריהם כולם זה הוא מנהגם המוב.

281. Bon' Anan heißt es היה ראש החכמים והוא היה את ישראל חק ומשפט, והיה זה הדבר בימי אבונפר בארץ בבל, ולמד את ישראל חק ומשפט, בשנת קל"ו שנים לקרן ועידא א' מה' תש' אלמנצור.

282. Das.: השיב לבית הלל הרבה תשובות ושבו אחרי מרם הרבה. והקבצו אליו אנשים הרבה וכו' ועלתה ידו על כל החכמים אשר הלכו אחרי התורה שבע"פ וכו' ועלו על החכמים של רבנים באלו הימים.

283. Das.: ולע עד היום הזה מעת שנפדו חי"ג שנה, ומחרבן בית שני שש מאות שנים וכו' שנה שני עד היום הזה אלף וע"ה שנה, ומעת שנפדו עדת בני מקרא מבני משנה היה לחורבן בית שני שש מאות שנים וכו' שנה.

284. Er ist der Verfasser des Orach Zaddikim (Wien, 1830, 4). des Kommentars עין חיים zu אור החיים, verfaßt und beendigt zu Kale in der Arim 1759, und damit gedruckt, Roslow, 1835—6, f.

285. Bgl. oben I. S. 32 flg.

286. Jesei ben Sa'ib heißt in dem erhaltenen Fragment zu den 12 kleinen Propheten יהֵשִׁעִי בֶן סַאִיב, weil sein Sohn Leui geheißen, was arab. لي zu sein scheint.

287. Siehe העטור II. (ms.), wo es heißt תשובות לרבנו שמואל בן חפני דברן חכם פאם.

288. Vergleiche oben über Saadja. Das betreffende Bruchstück findet sich an der Spitze des arab. Wörterbuchs Dawid el - Fāsi's (ms.) und lautet nach der Ueberschrift ורב ישראל הדין זצ"ל in folgender Weise:

בא השנה הפיחומי, הוא ושמואל ילד חפני
לעקד את דת בעלי מקרא כאשר זמם בן רצפני
חבר ספר עדיות מלבו, כהבליז לא שמעה אוני
החד בו רוב שאסרו כל חכמינו מבית שני

Bgl. Lit. A. 174. Die den Saadja betreffenden Stellen sind bereits oben §. 9 erläutert worden.

289. Von Ibn Baſam's arabischem Pent.-Komm. (Zaffir el-Zora) befindet sich ein Stück zu Numeri und Deuteronomium in der Bodlejana zu Oxford und auch dieses Bruchstück ist von Dt. c. 32 ab defekt. Unter denjenigen, die in diesem Bruchstück schon citirt werden (Saadja Abr. Sargādo's Pent.-Komm., Ben-Ascher, Ben-Raftali, ein medicinisches Buch des Dunasch Ibn Tamim, das Wörterbuch el-Šāmi von Šāja, Iſaaq Ibn Šhiquitilla, der Lehrer Ibn Ganāš's, das Buch der Gebote von Šhefez ben Jazliach, Ibn Šhajjūg, Ibn Ganāš, Samuel ha-Ragid, Josef ha-Ragid) wird Ibn Šhofni 4 Mal angeführt. S. Šhaluz II. S. 62.

290. In dessen Vorrede zum Pent.-Komm. und dann auch zu Gn. 2, 17; Ex. 4, 25; 5, 6; 19, 13 citirt.

291. Rikmah (eb. Frankf. a. M. 1856, 8) p. VIII. heißt es: . . . ועוד בעבור מעוט השקפתם על פרושי רבנו סעדיה ופרושי רבנו שמואל בן חפני ר"ל הפשטיים, ואם הם מגדילים כמו זה עליהם כל שכן שיגדילו מה שמביאים אותו לעד מן לשון הערבי.

292. Rikmah p. XII: ואינו לומר כי מן השמות אשר אינם נגזרים, ממה שאין להם פעלים, מה שנתלה בו פרוש מועיל כמו שמות המדות והמשקלים והעופות והאבנים והדומה לזה ממה שהוצאתי פרושם מספרי החכמים הנאונים שהם כדי למסך עליהם כרב סעדיה ורב שרירא ורב האי ורב שמואל בן חפני ראש הישיבה וחפץ ראש כלה חולתם מבעלי הפרושים והגאונים ר"ל וכו'.

293. Rifmah p. V. **הנה רבנו שמואל בן חפני ראש הישיבה** **לל מחזיר על הענין הזה הוזהר גדולה ומביא עדים בשבת אנשי הצוות** **המהירים בחכמת הלשון והמכירים עלילותיו ומבינים מהקוהו ואופניו** **שמשו וכו'.**

294. קרא An. 16, 2, d. h. die der Versammlung Zustimmenden, was BB. bestreitet, vgl. Geiger, jüd. Ztschr. II. 160.

295. Vgl. Rapaport, Biographie des Haja Anm. 8; Rimchi zu 1 S. c. 29.

296. Rimchi, BB. s. v. קק.

297. Hebräisch u. d. R. **מאמר נגד המאמינים בקדמות העולם** citirt.

298. Vgl. oben Abschn. 3 §. 48. Die Stelle aus dem Arab. übersezt heisst: „Ich rühme mich nicht der Eingige zu sein, welcher die Philosophen zu widerlegen gestrebt hat; denn Viele sind mir darin vorangegangen, als Haja, Abiron Ibn Sarqado, Ibn Ganach, Ibn el-'Arifi (אבן אלעאקרי), Samuel ben Hofni ha-Rohen, Dosa und sein Vater Saadja.

299. Maimuni, GA n. 51.

300. *Jitar, Buchst. ש unter שרת; Kore ha-Dorat Bl. 17. Von 294 299 steht im Text fälschlich 3 für 2.

301. **הסתנה** 'D angeführt vom Uebersetzer der Ordu Raschim des Maimuni. im Vorworte.

302. **שער העדות** in Mardechai zu Sanhedrin § 659 angeführt.

303. Das zu Kap. 1 in Chullin.

304. Dules, Rachal Redumim II. 62.

305. **שרת שער צדק**, Abschn. 7. V. §. 55.

306. Gutachten des Maschkar §. 17. Das Arabische heisst **زام الاحكام** die Verkündigung der Urtheile.

307. **הטביר** 'D scheint über **ערוך** zu sein. *Jitar p. 66; Kore ha-Dor. l. c.

308. Das Buch der Halacha's von Jf. ben Jch. Jbn Chafat u. d. R. **שער שמה** 'D von Jf. Hamburger jezt mit Romm. hgg. (I. Fürth, 1861. 4 II. ib. 1862 4) führt in der 2. Abth. zwei Mal unsern ben Hofni an. S. 93 u. 105.

309. Das. 108.

310. Arabisch: **كتاب النسل الشرع**. **نسل** heisst nicht, wie in Chafat II. 62 angegeben, Veränderung sondern religiöse Verbindlichkeit; **شرع** ist pl. v. **شرعة** und bedeutet Geseze.

311. Chafat II. l. c.

312. Chafat l. c.

313. **צער מצרים**.

314. Lit. A. 175—6. Das Gedicht beginnt **לך דמו בני לך** und enthält das im Texte Gegebene.

315. S. oben I. S. 125 und Ann. 435.

316. Das. I. c.

317. Lit. A. 83.

318. Das. 85 u. 86.

319. Lit. I. c. zu Deut. wird sein Komm. fünfmal angeführt.

320. Im Diwân des Jehuda ha-Levi (ms.) steht ein Gedicht mit dem Anfang **עמד כמעט צבי** und in der arab. Ueberschrift heißt es, daß Jehuda dies in seiner Jugend zu Ehren eines berühmten Mannes im Osten gedichtet habe. Dieser Mann hieß Abraham und war aus der Stadt **ספרד**, denn es heißt **והתפאר עלי העיר ספרד** (Lit. I. 17).

321. In der Bibliothek der kaiserlichen Gufâr genannten Synagoge zu Damask war in einem Katalog (פנקס) n. 18 verzeichnet. **ספר מצות שתכר מר' רבי ישראל הרין נ"ע האסכנדי בבר' דניאל רי"ח בשנת ג'ש"ג** und aus diesem Titel, den sich Hr. Firkowitsch abgeschrieben hat, sieht man, daß er um 1061 geblüht. Der Titel **רין** schien damals in Alexandrien gebräuchlich gewesen zu sein, wie denn auch Israel ben Samuel el-Maghrebî, der um 1300 in Rahira gelebt hat, ebenfalls diesen Titel führte.

322. **ובח פסח** Seb. (Barn. Cod. 5) f. 63 u. 74

323. S. Sebath Besach I. c. **מרבמי הסתרה**.

324. Die Gedichtsfragmente aus dem handschriftlichen Jggaron des Dawid el-Isâfi sind abgedruckt Lit. A. 174—5. Das etwas größere Fragment gegen Samuel ha-Levi in **קהל צען** ist nach dem Versmaß **ב"ח ויחד וכו'** abgefaßt. Saabja nennt er **הפיתומי** u. **הפני**. **ב. ה. בן יוסף**, weil Josef in der Schrift **פענה** heißt; auch nennt er ihn **אלרי"ם** wie auch Bachja ihn arabisch so nennt. Der letzte Saon in Sora heißt **שמאל יד הפני**.

325. Seb. Bes. I. c. **המצות בקציר**. Die vollständige Stelle lautet: **הרב ר' ישראל בן הר' רב' דניאל הקומסי מחכמי הסתרה ו"ז כחב**. **בס' המצות אשר לו בקצור הנקרא מצות י"י ברה**.

326. Siehe die vorige Ann. Das **מצות י"י ברה** citirt Habassi in Eschol, Ahron in Sef. ha-Mizmot und danach in Orach Sabb. 24b. anonym

327. Seb. Bes. f. 75 von Dawid ben Bo'as, der in **מצות י"י ברה** citirt ist

328. So Absch. 5, Kap. 3; Absch. 6 u. f. w., immer von Israel (ben Samuel) ha-Dajjan unterschieden.

328a. Seb. Bes. f. 63b, 74, 75.

329. In dem Komm. zu Dan. 12, 12 über die Erlösung, wonach bekanntlich Benjamin Rahawendi, Josef Ibn Bachâwi, Saadja (in Emunot VIII), Sahl Abu Sari und Jesei ben 'Ali die

Ḥaghir citirt ihn u. d. N. Abou'l Farāğ Ibn Asad oder abgek. Furfān Abu'l - Farāğ, abbr. פפ oder endlich bloß el-Scheich (Lit. A. 190).

357a. Ar. فرقان ist aus dem Aram. פורקנא genommen und dient als Uebersetzung von ישועה; auch sonst für ישועה Lit. A. 82. أسد (Löwe) war Epithet von Jehuda nach Gn. 49, 9, und Arjeḥ (אריה), Löwe bei den deutschen Juden ist aus dieser Anschauung hervorgegangen. أبو الفاج (Vater der Tröstung) scheint Runja von ישועה gewesen zu sein und Abiron ben Jeshua führte auch diesen Beinamen vom Vater.

358. Siehe die vorige Anmerkung.

359. In seinem Buche מרפא לעצם, היראה, heißt es: היראיה על זאת כי אנחנו לא ראינו בכל ולא קוסטנטינא וכאשר הגזו לנו עליהם וכו'.

360. Komm. zu Lev. (s. Lit. A. 75) של בני (יהם) ואנחנו תחת ידיהם (ישמעאל).

361. Das. l. c.

362. Bortw. zu seinem Marpe: וגלוי לאל, כי לא היה תפצי בכתבי הספר הזה אלא להתקרב בו אל אלהי השמים, אשר עשה עמי חסדים גדולים והשכין אותו בירושלים עיר הקדש תעז"ס.

363. Das. אין טוב לאדם שיקבל מולתו דבר בלא ראה, לא מאביו ולא מאמו ולא מאשת חקו ולא מאהובו ולא מצוררו אלא בראה תשכון נפשו אצלה.

364. Das. אני מקטני ירושלים אלא קטן שבקטנים הצעירים, ואשר למדתי מהם ומה שראיתי בספריהם חקקתי וכתבתי אותם.

365. Lit. A. 31.

366. Das. S. 27.

367. Aus Amram's Siddur (סדר) bei Zunz, Ritus etc.

368. Lit. A. 75. Der Schluß der Stelle lautet; ומלכים עד עתה; מלכות ישמעאל מלכה עד עתה תפ"ב שנה; אלה ועשרים שנים er fügt hinzu ואנחנו תחת ידיהם, d. h. wir stehen unter der Herrschaft des Islam.

369. Das. משדוא (sonst הם יושבים אלה שנים ומשדוא) sind die 20 Jahre zu verstehen, die in Bezug auf אלה freilich nur „Einige“ sind. Am Schlusse der betreffenden Stelle heißt es noch וכו' אלה וכו' (Lev. 26, 44) הפסוק שנים.

370. Wortwort zum Pent. - Komm nach Ben-Maschi"ḥ angeführt.

371. זקן עדת בני מרפא המלמד הגדול, הגדול, הזקן, הזקן משכיל כל בני הגולה חכם u. s. w., auch חכם, in dem Buche der Uebersetzung von Dawid ben Abraham wird er aus האב אלפרג אבן אשמאי genannt.

372. Lit. A. 73.

373. Das. l. c.

374. Gl. Bafchiatfchi in seinem *אגדה ביד הגשה* (in der 2. Ed. des *Adoret etc.* Roslow, 1835, f.) heisst es: של (הקדש) תראה שאנשי דורו (של ר' אהרן בעל המכתב) בקוסטנדינא בימים קדמונים היו נמשכים בפסקי החכם ר' ישועה וכן בענין העריות. וזה מוסרן שהלך רבינו טוביא המעתיק אצל ר' ישועה ולמד עמו והעתיק ספריו מלשון הערב ללשון הקדש והביאם לקוסטנדינא כפי מה שידוע זה בספרו בספר יהי מאורות.

375. ابن التراس.

376. *Sef. ha-Rabb.* (ed. Venedig, 1545, 4) S. 32 d.

377. Siehe weiterhin bei Besprechung des Werkes.

378. Er gebraucht griechische Ausdrücke, wofür sonst neuhebräische Wörter gebildet sind, z. B. דניקוש wofür sonst כסוגל (eigentlich, wirklich) oder מחוכם steht (Lit. A. 67).

379. Die Identificirung dieses Mose ha-Rohen, der sich איש הגולה (Wanderer), רזה ולא רזה (fied und unbegütert), גלה (abgezehrt und alternd) nennt, der Gott anflehet, ihm seine Verfehen und Irrthümer in der Darstellung, durch seine Wanderungen (חנודה), seinen Kummer (חונה) und sein Mähfal (חונה = חאנה) veranlaßt, zu verzeihen, der ein so barockes, hartes und schwerverständliches Hebräisch schrieb, mit Mose ben Samuel Ibn Chiquitilla, den Mose Ibn Esra zu den Primaten der Grammatik, zu den berühmten Rednern und Dichtern gezählt, kann nur von einer Hyperkritik eingegeben sein. Siehe weiter unten.

380. *Sef. ha-Rabb.* Ende.

381. Die betreffende Stelle lautet (*Sef. ha-Rabb.* l. c.): ועוד סימן שלישי ידוע בידך, שהמינים (הקראים) לעולם לא עשו שום טובה לישראל, ולא ספר שיש בו חזק תורה או דבר חכמה, ואפילו שירה אחת ונהמה אחת, כי כולם כלבים אלמים לא יוכלו לנבוח. וכאשר נמצא בהם אחד שחבר ספר, חרף וגרף והמיה דברים כלפי מעלה, כאשר עשה וקן אשמאי אבו אלפראג, שתחלת ספרו *בן אול פלאג* בכל סדר בראשית דבר בו על האל יתברך תעבות גדולות מעדות על סכלותו, ובסדר אלה מסעי ברא מלבו דינו טמונות ודיני נחלות בלא שום קבלה ולא שום ראיה, כי אם הוא אומר אלעקל יקתרים ברא ואני כתבתי תשובת ספרו והראיתי לחלמידים סכלותו.

382. *בן אול פלאג*.

383. Siehe Anm. 381.

384. Siehe Willen, *Geschichte d. Kreuzzüge* I. S. 296.

385. *Komm. üb. den Dekalog* f. 43: בשבת בספרי כתיבת הישמעאלים.

386. *Dr. Sabb.* 25 b: פרש על התורה חבורו של הר"ר ישועה בכ"ד יתודה יר"א.

- 387 פרוש ספר בראשית.
388. Lit. II. 71.
- 389 Das. I. c.
390. Sef. ha-Rabb I. c. Aus dem dort mitgetheilten Anfang (f. oben) sieht man, daß er das Chaos als einen Urstoff angenommen hat.
391. פרוש ספר שמות.
- 392 Lit. II. 71—2.
393. Das. I. c.
394. Zu בלכת אש Gen. 3, 2 heißt es: וטעה פיומי כי פחד פן להבה, וזה הלשון מן כלל השכעים מלות שבסקרא אשר פחד פיומי וראה אורם מן המשנה והתלמוד והתרגום וכו'. Bereits Jeket zur Stelle hat dieser Monographie gedacht und wobei er ausdrücklich sagt, daß Saabja sie nur zu diesem Zwecke geschrieben, um den Leuten die Nothwendigkeit der Mischma klar vorzustellen. (אלחי במערה לערף פקר אלנאם אלי אל-משנה). Lit. II. 72.
- 395 פרוש ספר ויקרא.
- 396 Lit. II. 73—6.
397. Das. II. 75. Siehe oben.
398. Das. 73.
- 399 Das. das
400. Das. das, 74.
401. Vgl. Scha'are Zebel 3c, 25c; Jung, Mitus S. 190.
402. Lit. II. 74: פרוש אמר חייב ער ישראל להגיד מאכלת בשר. Der Romm. zu Daniel in der rabb. Bibel, der den Namen Saabja's trägt, sagt von ihm, daß er den Fleischgenuß bloß vom 17. Tammus bis zum 9. Ab unter sagt hat.
- 403 פרוש ספר במדבר.
404. Sef. ha-Rabb. I. c.
405. פרוש ספר דברים.
- 406 Wort. § 2.
407. Jekhu'a's Kommentar bei Ibn Ezra kommt vor zu Gen. 28, 12; 49, 27; zu Gen. 3, 2 und 13; 4, 6; 6, 3 und 13; 7, 3 und 12; 8, 22; 10, 6; 12, 5; 15, 4; 17, 15; 21, 37; 22, 8; 35, 5; zu Lev. 16, 1; 23, 15. In der andern Recension noch zu Gen. 1, 26 (f. Obel Josef n. 74). Vgl. Geiger, Melo Chof. S. 76—7.
408. Lit. II. 71—80.
409. Arabisch تفسير التوراة (b. Samuel) ha-Dajjan in seinem arabischen Gebotenbuche (Abj. 8, Kap. 5), angeführt Lit. II. 173.
410. Hebr. פרוש הקצר oder המקצר.
411. Ueber מוכשר לקבל מומחה und כלי. Die betreffende Stelle aus Abj. 8. Kap. 5 in hebr. Uebersetzung f. Lit. II. 173.

412 פתח עשרת הדברים (Pethach).
 413 Seph Rat. Cod. 26¹ (S. 108—110).

414. Die betreffende Stelle (ms. Seph. im Rat.) f. 62 heißt: ומשום אשר היינו בעת עשות זה המקצור כבר אמרנו אשר יתלה באלנסך ועכוב הנשק. Das נשק (hebr. אלנסך) ist nicht ar. النسخ, (hebr. אלנסך geschrieben,) zu lesen, da nicht die Beweise für Abschaffung, sondern für die Verbindlichkeit der Gesetze gegeben werden sollen. Die Schrift des Samuel Ibn Hofni (f. oben S. 18) nennt Mose Ibn Esra wie folgt كتاب النسخ والاصول d. h. Buch von der Verbindlichkeit der Gesetze, von den Wurzeln der Religion und deren Spitzen. Hier ist نשק mit اصول الدين zusammengestellt.

415. Abiron ben Josef gegen Ende des 13. Jahrh.'s greift Jeschu'a's ספר עשרת הדברים in Bezug auf die Möglichkeit einer rationalen Erkenntnis von dem Reden Gottes an, wie Abiron ben Elija in 'Ej Chaj. (S. 167) berichtet. Es heißt das: למאמר ד' ישועה וכן הקשה (רבינו אהרן) בספר עשרת הדברים באמר כי אלו היה יתכן לדעת אמרתו סודך השכל לא היה עליו הנה ראיה וכי עשרת הדברים חבורו של הר"ד ישועה ואינו נמצא כדיום רק נזכר בס' המבחר.

416. Seph. Rat. Cod 26 n. 1. S. 108—110

417. Das Schlußgedichtchen lautet, נמדת שלמתי פתרון עשרת הדברים בגורת בעזרת עושה אורים, אלו עליו דומיה כל תולה ושדים, המלות ישועה עלי בכל המדעים.

418. Seph. Rat. Cod 26 n. 1. S. 108—110

419. Fol. 4: וכבר אמרנו בספר האחד וכי וכבר בארנו שם אך וידיה וכי; f. die vollständige Stelle Seph. Rat. S. 108.

420. Fol. 18. 19. 41. 67, wo es heißt: ימצאם בכתב אשר זה מקצור פטמט.

421. Fol. 62: ומשום אשר היינו בעת עשות זה המקצור כבר אמרנו אשר יתלה באלנסך ועכוב הנשק. Ferner אל אשר נצטרך אליו אשר יתלה באלנסך וכו'.

422. Fol. 84: כבר מלאו הדבור בו כאשר יתכן להגיד אליו בהשתכל. הקרב ועל כן ראינו לקצר אותו.

423. Dieser hieß: שאלות מ"ד שאלות על כל הדברים und wird ausdrücklich als Auszug bezeichnet.

424. Auf das ausführliche Werk sich berufend sagt er (f. 13): כבר זכרנו שם הרבה שאלות, חכרנו אותם בעובי הביאור, ואנחנו נזכרנו טעניהם, ואם לא נזכרנו עליהם, נכללם בשער אחד על אפן יקרב תקון המקצור. Inhaltlich sind also die שאלות וחשובות in dem מקצור aufge-

nommen worden, aber in der ausführlichen Recension (עכוב הביאור oder ביאור) hatte dieser Gegenstand mehrere שערין.

426. Das. das.; mit שם שמה weist er immer auf die ausführliche Bearbeitung hin.

427. Das.: באיזה דבר ידעו היחזו ית' מדבר עמהם בלא בינוני.

428. Fol. 17: נשלם זה השער בקצור הרבה, ואם היינו כבר קצרונו. בי שם וכו'.

429. Fol. 17: דע כי שמו שמה הדבור בזה הפסוק ושל אחרי (ש"ב ב' ה') שערין. עד אשר יזכר הדבור בחלק מן חלק אחד, ואנחנו נכלול הכל פה בב' ענינים, לכל פסוק ענין, ונרמז על השערין רמזה, יגלה בזה החפץ בעזרת שדי.

430. Fol. 23: הנצרים ודם הערלים גלי צורתם בקיומם אלהם עם הבן, יעשר מלבאר, וכבר בארנו בו שם אשר יעבר לקצר אותו פה. ומן אלמנים על חלק אחדים בשנים.

431. Bgl. fol. 18, wo die arabische Dolmetschung. durch ומליצתו ein geführt ist; ebenso fol. 67. Auf das Arabische (לשון ישמעאל) wird von den Uebersetzern Jeschu'a's zurückgegangen.

432. G. Haj. S. 18 und 99 und danach Luzi im Orach Babb. 23a בראשית רבה חבורו של הר"י ישועה נ"ע נזכר בס' עין תהיה.

433. G. Haj. S. 18 heißt es: ישועה החכם נ"נ בטוב השכילו בבראשית רבה בבחינת זה המופת (בחדש העולם). אמר שזה המופת יצטרך לשתי הקדמות. אמר והקדמה האחת כי כל דבר אשר יתערה מדבר חדש יתחייב שיהיה חדש כמותו ואמר שזה מושכל ראשון. אכן ההקדמה האחרת היא בשביל אותו הדבר אשר לא יתערה ממנו אשר מסבתו יבוא לו השני וכו'.

434. Das. S. 99: הלא החכם רבי ישועה נ"נ בבראשית רבא במאמר וירא אלהים אמר נאמר על גליו ומענה השיג אותו כאשר נשיג אמתנו אמתו במראית העין וההרגש הציא בלשון השנה וכו'.

435. Das. 32: על כן אומר החכם רבי ישועה נ"נ בבראשית רבה ועוד weiterhin gegen Ende.

436. Das. 41: הרב רבי ישועה נ"נ אם הודה למציאות הטלאכים מעיון השכל הוא מפני האמני לסדר בריאת העולם דגור בפ' בראשית וכו'. הביא ר' ישועה נ"נ דמו מדברי משה ע"ה למציאות הטלאכים ממאמר בראשית וכו'.

437. G. Haj. 85. 87. 90. 146

438. Das. 73. 76

439. Sepd. Rat S. 9 ist Cod 5 verzeichnet, geschrieben zu Astpl. 1575; S. 173 flg. ist Cod. 41 verzeichnet in welchem es die 2. Schrift ist, von fol. 69—101 reichend und wo es am Schluß vom Schreiber heißt: עד כאן מצאתי מספר בראשית רבא. Die in Cod. 5 nennen wir I. und die in Cod. 41 wollen wir II. nennen.

לומר בו, מסמי כי גלי הכתוב לא יוש אחו. . . . ועל הקושר אשר יאמר בגללו הוא לאין פניה מפר בעיקר וחוב להבדל מסמי ולקללו ולשואל Was unter קשר zu verstehen sei, ist mir nicht klar.

463 b. Mit dem ursprünglichen Titel על דרך התורה wird ebenfalls der symbolische Titel ספר הישר.

464. ספר הישר führt ebenfalls den symbolischen Titel ספר הישר.

465. 28. v. Dr. 1851 S. 737 flg.

466. Mitgetheilt daraus das. 739 flg.

467. Das. (ר' ישועה) ספר הישר על כל המצות.

468. Dob. Mark. (ed. Wien) 11 b.

469. Jeschu'a's handschriftlicher Komm. zur Genesis (Sif. M. 71) wird einem Jeschu'a ben 'Ali zugeschrieben, aber Pinsker (Sif. M. 77-8) hat das Irrthümliche dieser Bezeichnung schon richtig nachgewiesen.

470. Dr. Sabb. 25 a: מספר (לקוח) העדות על דיני העדות. הישר של הר"ר ישועה נ"ע (העתיק) חבורו הר"ר יעקב בכ"ר שמעון. ימביא שם דברי כל החכמים הקדמונים הגדולים, וגם דברי הר"ר ענן הנשיא ספר הישר חבורו של הר"ר ישועה בבאור דיני העדות. Wenn es daher das. (24 a) über das Sif. ha-Jaschar heißt: ספר הישר חבורו של הר"ר ישועה בבאור דיני העדות, so will das nur sagen, daß des Buches Jaschar bei Behandlung der 'Arajot gedacht wird, keineswegs daß es nur 'Arajot behandelt habe.

471. Abb. 6 a, wo Jeschu'a es zwar nicht als מצוה גלוייה, aber doch als מצוה bezeichnet, wie auch Lewi ben Jesei (das.) in seinem ספר המצות die Schriftstelle anders deutet.

472. Abb. 20 d: Aus der Zusammenstellung von ולימים ושנים mit שחרית שנתנו על פי מנהג השמש שמוי deducirt er daß die Handlung der Handlung sei nur nur אביב und לאופן העבודה בקדוש הזמנים.

473. Abb. 25 a (über מלאכה); 26 d (bis) wie man das Verbot zu fassen habe; 27 a über 18 (מעשים הגדולים); 29 a (אמר ההסמנה); 29 d; 31 b ענין לא חבטת אש; 31 d.

474. Abb. 35 b: ואין דחינו דת כי שיאמר שימי הקדושת מבקר אל בקר.

475. Abb. 37 c.

476. Abb. 44 d; wo er gegen den karäischn Brauch, die ספירה am Morgen zu sprechen, sich äußert.

477. Abb. 40 c; 42 d, wo es ausdrücklich von Semi ben Jesei heißt.

478. Abb. 62 c dem שלמה הנשיא gegenüber; 63 a (bis), wo er sagt: שאלמדי ענין נקראים ענינים שבו מואת הדעת בדאחם שפשוטי. הבחובים עומדים כגד.

479. Abb. 91 c.

480. Abb. 56 d (bis)

481. Abb. 9 c u. d. als Vorstellung von den hermeneutischen Grundsätzen Jeschu'a's wichtig.

482. Abb. 10 a.

483. העריות 'ס in der erwähnten Hs.

484 a. Der erste Redaktor sagt nämlich am Eingange: דע יסכילך אלהים: כי שאל יעקב בן שמעון (שאלות מסתפקות בעריות) לד' ישועה וחיוב על דברו הזקן היקר משכיל כל-בני הגולה, ישועה בן יהודה, וקן עדת בני סקרא, האלהים יאריך ימיו (של יעקב בן שמעון) ויסיף על שנותיו, כי העתוקו מן לשון ערבי אל לשון עברי לשון הקדש. Hier ist die Ueberschrift schon durch einige Verbesserungen hergestellt.

484 b. נשלם ספר העריות מדברי ד' ישועה נ"ע וכו'.

485. Dasselbst am Eingange: וזה הספר הקטן על דרך שאלות מסתפקות והתשובות עליהן, ואינו על דרך כסדרן, כדרך הפותרים ירחמם אל, אבל זה הספר בני על עיקר אחד (אסור העריות), והתשובה תלויה על שאלות מסתפקות, שאלו אותן התבנים בעריות, וזכר הראיות מי שאמר בהם ואשר ילך אחריהן, והגדת מה שאמרו אנשים מן החכמים יד"א בזה הדבר ולהשיב עליהם, והגדת מה שאמרו הרבנים (יב"א' א' א') בחמש עשרה נשים פטורות צרותיהן, ומה חפצו במנין הנשים האסורות, למען שיתקן על זה תשובה מה שישאל ממנו עם כלל מה שנקדם הדבור בלשון התקונים. Sprachlich will ich hier nur noch bemerken, daß מסתפקות = מסופקות, wofür Sal. hat קשות.

486. ספר בתשובות השאלות הקשות בעריות.

487. שאלות בפרשיות התורה על דרך הראיה.

488. פרש ארוך על דיני העריות מ"ס הישר.

489. Für אלה steht hebräisch, beim Uebersetzer hier einmal die weibliche Form מאמרה (fol. 242), jedoch gebraucht er auch דבור mit den Unterabtheilungen von פרקים oder שערות.

490. דבור א'. דבור א'. Daselbst unterscheidet sich von שמות הלשון שמות התורה. Im Verlaufe heißt es auch תקון (Weisen) angegeben werden.

491. Diese Kapitel sind: 1. בוכר כלל מן דרכי התקונים. דע כי החפץ בזה הספר . . . da heißt es: . . . יושלם בבאור דרך תקון הנאי התורה לבד אבל כי כאשר יהיה הדבור בני פרק ב'. fol. 164. 2. על ב' חלקים יחד, יעני של דעת ושל משמע וכו' אני אוכיר באלו הדרכים כלל מקוצר יכול לך הפעך בעזרת האלהים פרק ג'. מאמתת האמת והמוסר ומה הוא החוב עמם וכל שהוא: 173 § 3. פרק ד'. בבאור התקון השב אל דברי הנביאים: 175 § 4. תולה באלו ומשפטו ומה הוא החוב עלינו בשמעו . . . וכל מה שיהיה תלוי בזה פרק ה' דבור המועיל וכו': 180 § 5.

492. Der Auszug heißt hebr. תשובת העיקר und der Anfang beginnt in diesem Codex fol. 258.

493. Es heißt: דע כי החלוקה בעריות נתרבה ונתרחב רחוב הרבה . . . ולא יעבור מהיות הדבור בזה סג' פנים . . .

494. Die Stelle der שלשה דרכים ist bei El. Bafchiatſchi in Abb. 8d angeführt und lautet: הדרך הא' אשר יכריח על אסורו למען גלוי הראיה על האסור אם מן הכתוב (الكتاب) ואם מן ההקש (القياس) ואם מן הקבוצ (الجماعة).

495. Daf.: והשני אשר יתחייב התרו מפני נשיאת האסור ממנו כי אין לנו ראיה על אסורו ויהיה מותר ועוד שעל התרו נתחברו כל ישראל.

496. Daf.: והשלישי הוא היתר והעודף בו האסור, או אשר יהיה העודף והיתר בו שיהיה נשמר על אשר היה מן הדעת על ההתר. והמעם בזה מפני שאין להם ראיה נכחת בזה לא מן הכתוב ולא מן ההקש ולא מן הקבוצ וכו'.

497. Abgedruckt Rat. Sepb. 6. 192^a Ann. 2.

498. Dasselbst: הקדמת ספרו הישר שבענין תשובות שאלות המסופקות.

499. Rat. Sepb. p. 274.

500. Abb. 85 d: והנם כתובים בספרו הידוע בענין העריות דאקרא . . . כפי מה שמסדרם בספרו ספר הישר 82 d, ferner das. 82 d, ספר הישר

501. Dr. Babb 24 a: ספר הישר חבורו של הר"ר ישועה בבאוד דיני העריות.

502. הדבור בוכירת הראיות אשר נסמכו עליהם אנשים.

503. דבור בפחרון העריות להחכמים.

504. שער (ובספור) מקצת החכמים.

505. פרק בספור דברי עני יר"א.

506. פרק בספור אשר זכר אותו אלקרקסאני יר"א בפחרון העריות.

507. ולא נפל בידי פתרון בנימן יר"א לעריות על תוסתו.

508. הכתוב, ההפך, העלה, ההקשה, השם.

509. ואלה הדרכים זכרתי בהקדמת הדבור עד שנבנה הדבור עליהם.

510. הדבור בעריות כאשר אמרו הרבנים (fol. 249).

511. Dieses Buch heißt ספר ההלכות f. 253 und der Verfasser בעל הלכות ספר ההלכות f. 254. Er nennt aber das ספר ההלכות auch ספר ההלכות גדולות (f. 254), b. h. beide Namen wechseln ab, was unrichtig als verschieden angesehen wurde. Die betreffende Stelle lautet: וכבר זכר בעל (אלה) ההלכות מאמר זה המקום בהם אשר ירחיב ספורו, וכן עשה בעל הלכות גדולות בבאור איך תהיה האשה זכ' ואני אתבד אל זה הכלל. אשר זכר אותו בעל הלכות גדולות בספור הנשים האסורות זכ' דיני שחיטה. In dem oben bei Simon Rijāra erwähnten arabischen Buche über דיני שחיטה aus dem 12. Jahrhundert (Cod. Uri 294) wechselt קיאר ארא

mit אלהלכות סי הלכות גדולות (Cat. libr. hebr. in B. Bodl. S. 262 a—4).

512. S. oben in einer Anm.

513. Fol. 255 heißt es: וכבר הבדלתי אשר זכר אותו בעל הלכות ראו פרקים, הברתי קצתם מן קצתם, ושמי ביניהם סימנים להשיא השברש. Unter ראו versteht er daselbst das הלכות גדולות. Ob מ' דהלכות, denn das dort citirte steht wirklich in unserem Halachot Gedolot (55 a) mit einigen Abweichungen. In den genannten שמיני דיני werden ראו dem Gaon Jehuda i zugeschrieben, aus welchen Sim. Kiârâ seine הלכות ob. הלכות ה' gearbeitet hat (80 a). Was ראו bedeutet ist ungewiß. Ob es der Anfang (ראי) oder (ראי) des Werkes oder Namen eines Ortes u. dgl. ist, hat man noch nicht ermittelt.

514. Fol. 251 כפרת חטאי אשר ספרנוהו כארץ חפץ הרבנים כפרת חטאי למקצת חכמי הרבנים סי קצר שני החלמודים: heißt es: של ארץ ישראל ושל שנער באר העלה בהן באשר אמר על דרך השאלה אחר זכר שש עריות כי הן חמדות הבא ברת והבא ברת הבא ממזר והבא ממזר וכ'. Der Verfasser dieses Compendium ist hier nicht genannt, wie er auch den Wagrenjer Sim. Aijârâ nicht namentlich anführt und wir wissen auch nichts Näheres über diesen קצור.

515. Abb. f. 82—89.

516. אין הקש בעריות.

517. שהזכר והנקבה מרכבים בעלי הרכוב ober במדרגת גוף אחד ויאסור לאיש שאר אשתו כשאריהן הלכו מן הקש אל הקש ומן רכוב אל רכוב ואסור גופים רבים אשר יאסור לא יגבילים השכל האנושי והסיפוי על הכתוב ועל ההקש.

518. Abb. 85 c: החכם יוסף הרואה אמר שעקר האסור בעריות הם: ושם und dann ששה הם: והחכם ר' ישועה אמר שעקר האסור הם ששה.

519. Das. ר' ישועה כלל אלה (הם) הדרכים שזכר ר' שלמה. בשלשה דרכים.

520. Das. 85 d: סוף דבר החכם ר' ישועה עלה על כלם בענין העריות, וישבתו בעלי הרכוב מענות אל דבריו, כי צדק היה בדבריו, והנם כתובים במספר הידוע בענין העריות הנקרא ספר הישר.

521. In Cod. 25 besteht sie aus 4 Quartblättern (f. 68—72), ebenso in Cod. 41 (f. 258—261). Ohne daß העריות מ' vorangeht findet es sich noch Cod. 22 (f. 337—340) und cod. 52 (f. 42—4).

522. חשבות העקר אשר השיב רבי ישועה המלמד נ"ע בחומר העריות.

523. ספר מרפא לעצם.

524. Or. Zadd. 23 a: ספר מרפא לעצם, חבורו של חכם אחד, ידוע קדמון, לא נודע שמו הטוב, בבאור כל האלהות בקצור חכם אחד מחכמי הקדמונים (22 b) schreibt er einem קדמון יקרא הגדול zu, obgleich es Jeschu'a gehörte. In seinem Komm. zu 'Ez Chaf. Kap. 89 S. 96 heißt der Verfasser nur בעל מרפא לעצם.

541. עֵשֶׂב הַחֵמָה.

543. Sept. Ant. Cod. 41^o f. 58 — 62. Die Einleitung zu den folgenden 3 Kapiteln scheint mit den Worten am Schluß des 35. Ab-

544. פרק א, על הראיה בדין הנמול.

פרק ג', על החשובה ומשפחה ואשר ישיג בזה מן הדברים במכפר. 546.

כבר מידר בבל מאדוד. v. 60; מרגיה יעני בעלי תקוה: 60. 547.
פי תלאפי מה פרט.

549. Borm. zu Abderet 2a: ולזהות שחברו הקדמונים מפרידם בלשון ערב, והעחקתם בלשון הקדש לא יערב, מפני קוצר ידיעת המעתיק

12 gegebenen fehlen und es kommen dafür zwei andere, דודיה דגשיא רבין vor. David ben Bo'as (880) wird von Gabassi (Esfal Alfab. 256) und von Daniel Giras f. BB d. Or. 1851 S. 742) zum Zeitgenossen Jefet's gemacht, was aber, wenn überhaupt wahr, nur von Hassan (Jefet), dem Begründer der Jefet'schen Familie verstanden werden kann.

568 Eine Generation (דור) wird mit 30—40 Jahren berechnet (Ser. Ehem. VI. 17); siehe noch mein WB I. 292; meine „Religionsphilosophen des Mittelalters“ I. S. 384; ausführlich meine „Kultur- und Literaturgeschichte“ I. S. 277 ff. Die Jahre 760—1110, ein Zeitraum von 350 Jahren, können wohl auf 12 Geschlechter vertheilt werden, da durchschnittlich nur 29—30 auf ein Dor kommt; allein es ist noch immer möglich, daß die Patriarchen Jedia und Jachin eingeschaltet sind.

569 Am Schlusse seines אגרת f. III. heißt es: ולא התאחרה זאת כי אם לפי רוב העסק שלנו באלו הימים ולצורכים הרבה, החשובה עד עתה כי אם לפי רוב העסק שלנו באלו הימים ולצורכים הרבה, ושלומך יגדל ולא יחול אמן. In des Ahron ben Elija f. 173. heißt es מקום המעוה באר לו מקום המעוה.

570. אגרת על העריות.

571. In den 3 Handschriften der Leydner Bibl., wie oben angegeben ist.

572. מרכבים, בעלי הרכוב. Diese Fassung des מרכב hat Ahron ben Josef im Mibchar (zu Lev 18, 6) u. Dod Marb. c. 4 Anf.

573. el-İğtibâr heißt bei ihm zuerst הגברה, daß er (Eob. 14 f. 235) in folgender Weise erläutert: זהו הדרך האסור על חברך; גם הוא אסור עליו ויקרא דרך ההגברה.

574. ספר בענין העריות.

575. Es heißt f. 101: הנה אנחנו התקנו ובררנו כל הדברים אל; בספר f. 103: דעת משפטי העריות בספר אשר הכינו בענין העריות ואלה הדברים צריכים לחקור ולתפוד ולדאיות רבות, והנה f. 104: הכינו עתה (כבר) ובררנו וחתנו אסורים ופתחנו סגורים בספר אשר התקנו בעריות; ואנחנו בספר אשר הכינו בעריות דברנו כל אלו הדברים; f. 104.

576. Abb. 84a; 89a.

577. Er nennt jede dieser Demonstrationsweisen הקש (Schlußfolgerung) und zählt sie in folgender Weise auf Abb. 85 b und hier in Tgg. f. 101: 1. הקש על הקש על הדמיון (גורא שוה) = הקש העוד; 2. הכתוב; 3. הקש מעלה מוצאה; 4. הקש מעלה כתובה; 5. קל וחומר; 6. הדדע מדה השליה ע"ה והוא אשר התחברו עליו כל ישראל. עס. ההעתיקה; 7. von Jeshu'a gegen Josef el-Baziv; 8. ממשמע הדבור עס. ממשמע כח הדבור; 9. die

oben erwähnte Weise der הדגברה. Geisha hat diese 9 Arten auf 3 reducirt, Aben Kusdini hat zu den 9 noch 2 hinzugefügt, nämlich:
ידך מן קראת שם וידך דהפך.

578. מאמר בהלכות שחיטה.

579. הלכות שחיטה דיני חלב וביד הנשה.

580. Poc. 213; Ure 129; vgl. 2B. 1850 c 350.

581. Abb. 62a; 62d.

582. מאמר בענין חליצה.

583. 2H. 9. 191.

584. Geiger, Jfscr. III. S. 442.

585. ספר וישר.

586. Die Anfragen heißen: ob שאלות הקשות בעריות
in der hebr. Uebersetzung.

587. ואף על פי שנמצא אצלנו ס' העריות של: p. 11 שער ידדה.
הרב ר' ישועה שהוא העקר לא אסמך בו למה שהעתיקת הבפר בלתי
נכונה אלא אסמך על דברי חכמים שהוכרנו אשר נמשכו פה אחריו בכל
דבריו וזכירו אמרו ובפרט הרב ר' אהרן בע"ה אמר שבנין העריות לא
יסיף מאשר אמר הרב אלא יהיה כמעתיק דבריו.
Wolf, BH. III. S. 622.

588. Abb. 84a.

589. Abb. 85d: ומה שהביא (ר' אהרן ב"ד) בספרו מר' ר' ישועה
לבסל דערו עד שהאשימו שהוא בעצמו'סותר דבריו כבר השיב עליו ר' אהרן
בע"ה ואמר שהספר של ר' ישועה שזה מעין בו בעל המבחר היה משובש
ובקצתם לא ירד לסוף דעת ר' ישועה.

590. 3. 28. f. 178) כיסיה אלאסחילאל, (f. 191)
צארה, (f. 208) מואצעה אלשרעה, תעליל, (bas.) אסתחנא, (208) שיאערא וטרדתא
(f. 146) אלתאמיל, (f. 231) וחדלנא מלקול פיה, (f. 215) אלקרינה,
(f. 249) u. 9. אלמואצלה.

591. 3. 28. f. 119 und 217.

592. 3. 28. f. 168) (sonst nur الطنة).

593. 3. 168: וחקנו אנשי הלשון הישמעאלי מלח שי שהוא בלשון:
הקדש כלום.

594. 3. 173: בלשון ישמעאל יאוד (גא; גב) ובמקומו בלשון:
הקדש הוי ציון וכו'. ולשון הקדש אין בא יא-כלוני (יא פלתי) (גא פלני)
לכן נעשה במקום יא הוי.

595. 3. 28. f. 119 und 217. קל וחמר. in allen Bildungen. שדל; זמם = יום. מ. ידמה 28. 3. u. f. 10.

596. 3. 28. f. 77: אלאסחילאל, אסתחנא, f. 78, אלעבארה, f. 77. 3. 28. u. f. 10. עמיד אלאצדק, f. 99, אלתואצע.

598. 3. B. f. 74: *מתאמו ודא מותחייז בל' ישמעאל*; f. 80 *ברא כמו קרא והחפץ בו החדש ופתרונה בלשון ישמעאל כלק*, ferner *בשלם הדבור והנא אלפחו* f. 99; *והעקר בה בל' יש' אלח קדיר* baselbst.

(*אַנְפָּחוֹת*) d. h. die Folgerung aus dem intendirten Schriftsinne).

599. Fol. 78, 82.

600. Zu diesem rechnet man *מחל*, in *מחילת* 67, *על מחילת* 68, *נחמל* 77, allein f. mein WB s. v. *מחל*. Jedoch sind andere, die im Hebräischen gar keinen Anhalt haben.

601. 3. B. *הוא* f. 64, pl. *היוות* pl. von *היה* f. 68, *אפעם* pl. *אפעם* f. 75, *ירח בן יום* (Rond) f. 95, *עינו* (Farben) f. 65, u. f. w.

602. Der Name lautet: *ר' טוביא בן משה המשכיל* und für *המשכיל* steht zuweilen *המעתיק* oder *הבקי*. Belege dazu in den folgenden Anmerkungen. *המשכיל* war gewöhnlicher Beinamen talmudischer Lehrer, *המעתיק* hieß er wegen seiner vielen Uebersetzungen und *הבקי* weil er in der Literatur sehr bewandert war.

603. Der Beinamen *העובד* ist wahrscheinlich nach dem arab. *عبد* (*poenitentia ductus fuit*), *Abid* (*Adorator pius*) zu fassen. Mit dem Beinamen *העובד* führt der Verfasser des Schluß (Lit. A. 106) noch 3 auf, nämlich *העובד* und *משלם בן משה העובד*, *שמריה העובד*. *Meischullam ben Mose* war vielleicht der Bruder des *Chobijja*. Diese Deutung von *העובד* empfiehlt sich auch dadurch, daß dafür auch *האבל* steht. In der Aufschrift zu seinem *המורה* heißt es: *ר' טוביא הבקי בן משה האבל*.

604. Siehe sein Werk *מאורות* *יד' מאורות* f. 94; vgl. Lit. L. 16; Lit. A. 150.

605. Das.

606. Siehe *גיד הנשה* v. El. Baschiatzki, der Bd. 2. des Abb. vorgebrucht, aus *מאורות* *יד'* angeführt.

607. S. weiterhin.

608. Lit. A. 106.

609. *ספר המצות*.

610. *יד' מאורות* f. El. Baschiatzki l. c.

611. Die Ueberschrift zu dem Anfange lautet: *בשם יוצר המאורות*. *פרק יד' מאורות*.

612. Lit. A. 92—97.

613. Das. das.

614. u. f. w. *פרק החדש הזה*. *פרק יד' מאורות*.

615. S. oben ab. *ח'aja*.

616. Das.

633. Or. Sabb. 22 b und 23 a.

634. S. 'Ej. 'Eaj. ed. Delitzsch S. 316. Anm. Er nennt ihn משי בקי הארור בעל בקי הארור.

635. Abb. 43 b: ונאמר שהחכם רבינו טוביא אמר בספר אוצר הנחמד שאיש אחד מבני ישראל היה ושמו בכתאן וזוהו מסמך זה וזוהו (שבועות) אל הקציר וכו'.

636. Abb. 41 d.

637. Kat. Sepb. Eob. 22, 3; Eob. 25, 2; Eob. 41, 17; Eob. 52, 6. Sammtliche Handschriften weichen nur wenig von einander ab; als Verfasser wird unrichtig Jeschu'a angegeben, der aber in der Schrift als ein Verstorbener bezeichnet wird.

638. Eob. Sepb. 41, 17: חשבונו העקר אשר השיב ר' ישועה המלמד נ"ע בחומר העריות.

639. דע כי לא יעבור טע' לא יצא מריות הדבור על ג' פנים בזה.

640. Ekl. p. 76 a; vgl. Eil. II. 93. 172. Es wird von שאלות gesprochen.

641. Eil. II. 94 Anm. Der Titel lautet: אגרת חשוכה לר' טוביא שלוחה לו מירושלים.

642. Eil. II. 137. מ' התוניה דא סוד תפלות ישן של הקראים.

643. Es beginnt: ואלהי מכל אומה אהבתו und gibt nach dem alphabet. Altkostich noch אלוהי חזק משה חזק אלוהי מכל אומה.

644. Es beginnt: ואשאלה מאל הבנה בשמים עליותי und gibt als Stroph.-Altkostich אלהי משה העובד נב"היא אמן.

645. Sibbūr II. p. 88.

646. חוספות לספר של הזקן ר' יוסף הרואה הקרא מ' אלמנצורי ובעברי נקרא מ' מחימת פחי.

647. In der Sepb. H. S. (Katal. Sepb. c. 41^a) schließt die hebr. Uebersetzung mit den Worten: מדברי הזקן המלמד נשלים מ' מחימת פחי. In der H. S. Firkowitsch heißt es bloß אחד חוספות.

648. So יענה ed. יעני, abgekürzt יע', ar. يعنى (das heißt), um ein neuhebräisches, arabisches oder griechisches Wort durch ein bestimmteres hebräisches zu verdeutlichen z. B. בברור יענה בודאי (klar, d. h. evident);

פזרמן יע' משה (wir haben längst erklärt); וכבר ביננא (יבנא) יע' בארנו (φθαρτόν d. h. verberbt); מרגיה יע' בעלי החקיה (مرجيه das heißt die Hoffenden); u. a. m. Wie יעני u. a. m. ebenso wird aufgenommen מסתחק, אלאצלה, אצחאב, מסיע, אלתחמל u. a. m.

649. z. B. (طرف) u. a. m.

650. z. B. הנדע = العرفى (der genannt wird); מן הדעת = من التبيين (das man zu wissen hat); הקיץ על s. v. a.

ar. **زَعِب** = **משלשל עד לאין חקר** (aufmerksam machen auf); **قد** = **וכבר היינו ביארנו** (ins Unendliche fortstreiten); **الى غير النهاية**, **בא נהני** = **באשר אנו שכייל** (wir haben längst erklärt); **כְּנָא בִּינָא** u. a. m.

651. **ג. ב. ח. חידוש הניחוח** (Entstehung der Körper), **ספורים** (Eigenschaften), **גדול** (Vergeltung), **שקול מאנים** (Lohn und Strafe), **דקים** (Atome), **אפעם** (= **מקרה**) **pl.** **אפעם**, **לא יצטרך** = **עשיר**, **החייבה** (das Sein), **עצות** (Farben) u. a. Neubildungen von alt-hebräischen Verben als **מחייב** (Gutmacher), **נחדש** (geschaffen werden), **התעדה** (entblößt werden), **מחמם**, **מחמם**, **מחמם**. **באיחאניש** Formen als: **קשיון**, **דעתן**, **מעש**, **קשיון** u. a. m.

652. **ג. ב. ח. ללחאב**, **ללחאב** **לל** aus **ל** und **לחאב**. **ל** zusammen-
geschmolzen; von **לל** nach der arab. VIII. Conjugationsform; **מחילה** und **לל** nach ar. **محا** u. a. m.

653. Eine ausführliche Zusammenstellung sämtlicher griechischen Wörter, welche in den Uebersetzungen Theobijja's vorkommen und mit hebräischen Lettern geschrieben sind, werde ich bei einer anderen Gelegenheit geben und die nöthigen Erläuterungen beifügen.

654. **lit. x. 220, x. 66—67.** Die Stellen, welche er von **המלמד** oder **המלמד נ"ע** citirt, stimmen erwiesener Maassen mit denen des Jeschu'a vollständig überein.

655. **lit. x. 67. S.** oben bei Jeschu'a.

656. Er nennt sich **הגולה** ib. 67.

657. Er nennt sich **דוד** und **בלה** (s. oben). Er spricht auch sonst noch von seinen Wanderungen (**תגוד**), seinem Rähsal (**תונה** = **חאנה**) u. s. w. S. oben.

658. So sagt er bei einer Gelegenheit: **ולואת אמרתי לבאר ולהאיר** כפי כתי ובהשגת דעתי מאשר למדתי מן ששכילי הנלות דברי נשיאינו ורע דוד מלבנו ע"ה ושאר המלמדים ו"ל המדברים נבונים וכ' ושאר מה שהשכלתי מכל מלמדי ומשכיליני ונשיאינו כג"ק ורע מלבנו ע"ה. Wir sehen, daß wir es hier mit einem rechten Raräer zu thun haben.

659. **lit. x. 220.** **כגן** שאמרו בני גמרא und **ובעלי גמרא** כתבו.

660. In seiner Polemik gegen die Rabbaniten sagt er: **ועתה בני ישראל שימו לבבכם בתת משה ע"ה את התורה על ידי הכהנים איך לא הוכיר הקב"ה ספר משנה תורה שהוא תורה שבעל פה כמו שאתם אומרים הל"ם וכו' ומלאכי אמר וכו' ונזשאים פנים בתורה. והנשיאה הגוכרה פה טובנה איננה כמו פני כהנים לא נשאו כ"א זאת הנשיאה היא נתינת סברות וחלוק פנים בתורה כגון שאמרו בני גמרא לא תבערו אש הוא מן ובערת הרע כלומר לא תשמדו אש ולא תרחיקו האש מבתיכם וכ' ולא הבינו כי בכל מקום אשר יזכיר הכתוב אש אחר כי עור הוא נדע וגלוי כי עניינו**

בעלי גמרא וכו'. Diefer den גמרא zugewiesenen Fassung von לא תבערו אש בלפידים וכו' ben Abraham (Art. בע) als der Ansicht eines Unwissenden, der weder auf den Sprachgebrauch noch auf den Context geachtet hat. Lit. Z. 221.

661. Lit. Z. 66—7. Er nennt ihn bald סעדיה נ"ע bald הפיתומי.

662. Z. B. ar. אמרתני = hebr. יצא מן הכלל.

663. משה הכהני, ומבני היטן אהרונים.

664. Lit. Z. 140.

665. Lit. Z. 65—70. Der Traktat heißt מסכת העריות und Mose ha-Kohen sagt davon am Schlusse: ועל ידו המסכה הנסוכה, בדבר העריות מבלי סבוכה, וחולל לבוא הנכוחה באפס מדוכה, כאשר הבתוב ס' הישר על ידו המסכה. Das heißt, dem Traktat ist angehängt.

666. Lit. l. c.

667. Lit. Z. 67: דענו כי הקרובות האסורות יאמר וזונו, כאשר תאמר, שכיבתן, מדברי רב יהודה בן קרש, אשר התורה יורש, והפסח מבאר ומפרש, והנה קצרו דברי יהודה בן קרש נ"ע und beschließt dieses Fragment mit נ"ע. Die Sprache der auszüglichen Uebersetzung ist die distillirte talmudisch-rabbinische, wie öfter die der Abhandlung, daher כלומר, darin vorkommen.

668. Für das הנוה ספר des Jehuda Ibn Chajjig hat der Abschreiber einmal fälschlich נ"ע משכילנו בן קרש geschrieben, verleiht durch das Citat von des Letztern Gebotbuch; sonst nennt er ihn richtig רב יהודה. Zu seiner Vertheidigung des Ibn Chajjig führt er noch die Deutungen der סלמדים an, woraus man leicht sieht, daß er Ibn Ganach und Jehuda nicht für Karäer gehalten.

669. Jost, Gesch. des Judenthums II. S. 354.

670. Gesch. n. 338: האבל על הסרת בכד אלוהין וכו'. Ebenso erklärt es Dod Marb. c. 11 (S. 13b): שם המתבר רבינו יהודה הדסי: האבל שהיה מאבילי ציון משארית הנאנחים והנאנקים בעד התועבות הנעשות בירושלים; vgl. auch Trigland p. 5 und 11. Die Deutung nach dem syrisch-arabischen אלבל (Allet), wie Geiger und Jost gemeint, ist daher wohl abzuweisen, wenngleich die אבלי ציון auch eine Art Wasser gewesen sein mochten.

671. Dod Marb. c. 11: חזק חכם גדול בתורה ובכל החכמות: המחקריות ובקי בלשון יון וערבי וכו'.

672. G. Chaj. ed. Def. p. III.

673. Gesch. n. 34 und n. 127; Dod Marb. c. 11 heißt es: מחובר בשנת ארבעה אלפים וכו' בחדש תשרי ביום כ"ד ממנו התחיל החבור.

674. Nach der gewöhnlichen Berechnung.

675. Das 3 Quartplättchen starke Werthchen ידודה של ר' יהודה האבל, beginnend: טוב ברכת השחיטה, in der Leb. Bibl. Cod. 41^a, ist

ein Excerpt aus Eschlol n. 13 Buchst. D folg., wie überhaupt in dieser Bibliothek Excerpte aus Eschlol liegen (Cod. 73. H.; Cod. 79. B.). Sein ספר חרין über die Homonymen, dessen er im Eschlol n. 163 und n. 173 gedenkt, war nur eine Erweiterung des Ben-Ascher'schen שמנים חרין (siehe oben) und überdies vor Vollendung des Eschlol verfaßt.

676. Dr. Zabb. 21 b.

677. 'Ej Chaj. l. c.

678. Zof, l. c. p. 354.

679. Eschl. n. 34 u. 127.

680. Siehe oben I p. 64.

681. Daf. das. p. 65.

682. Eschl. n. 24 u. 87.

683. Lit. L. 223.

684. Schon die Vorrede (in 2. Alfabeten) enthält noch einige Stücke mit dem Akrostich des Namens des Verfassers, mit den bekannten segnenden Zusätzen. Ebenso ist zu Alfabet 338 noch eine Zugabe mit Namensakrostich, wo auch die Erklärung der 5 Wörter ידיעה, בינה, חכמה, שכל und רשית. Das Schlußgedicht in 6 Abschnitten nach Alfabet 365 gibt akrostichisch einen langen Spruch mit seinem Namen. Von den Schlußgedichten nach Alfabet 373 gibt eins das Namensakrostich und handelt über den Messianismus, während ein anderes Akrostich: יהודה בן אליהו דודי יהודה בן אליהו דודי den Preis Gottes über die Vollendung des Werkes behandelt.

685. Die Strophen eines alfabetischen Akrostichs sind bald 3- bald 6-zeilig, so daß eine Nummer bald eine bald sogar 3 Seiten lang ist. Die Reimzeilen jeder Strophe schließen bald mit ו, ו, ו, ו, ו od. sonst, hingegen schließen alle Strophen auf ך, was häufig eine gewisse Härte und Geschmacklosigkeit bekundet. In Bezug auf die Anzahl der Alfabete sei hier erwähnt, daß Dob Marb. (p. 14a) 381 gezählt hat.

686. Delissch zu 'Ej Chaj. p. 312.

687. Deutsch in den handschr. hebr. Werken der Hofbibliothek zu Wien (Wien, 1847, 4) p. 64.

688. Zof, l. l. S. 352.

689. Zof, l. l. 353.

690. Dob Marb. l. c.; Zof, l. l.

691. Eschl. p. 86; oben I. S. 136 Anm. 77 ist dies näher besprochen; vgl. noch oben I. S. 18.

692. Eschl. p. 70a, wo er von מסורות בני בבל und מסורות בני ישראל spricht.

693. Eschl. p. 91 b, 92 b; vgl. oben.

694. Eschl. n. 163 u. 173.

695. Eschl. p. 63 b; 70 b. Zu dem Namen Jbn Esra's hat ein späterer Abschreiber fälschlich die Euphemie für Verstorbene gesetzt.

696. Eschl. n. 163 heißt es: ויש מלין שונים בהברתן ושנים בביאורם

תדין בתדין חנוך נאמרים רבו מאדבה כאשר חקרתי וחקקתי ס' תדין בתדין,
הסמות על שמונים ונות של בן אשר ר"ח המדקק במסורות מכתבך.

697. Gschl. p. 29 b, 30 a, 31 b, 92 b.

698. Gschl. n. 97—99; vgl. Dob Mart. c. 3. Ein Stück darüber
aus Gschl. hat Dules in Beiträge u. f. w. S. 25 ausgezogen. Daß zu
seiner Zeit noch 4 von den 14 jüdischen Sekten bestanden haben, ist bereits
oben (I. S. 142) bemerkt worden.

699. Siehe oben I. S. 141—2.

700. Gschl. 18 a.

701. Gschl. S. 25 b.

702. Gschl. S. 92 a.

703. Gschl. S. 25 b.

704. Gschl. S. 69 e.

705. Gschl. S. 98 b.

706. Dob Mart. c. 11.

707. Dob Mart. l. c.

708. So z. B. ס' הגבולים, ס' הדחות, ס' von Hassan ben Nachi's,
כתאב אלתמים, ס' ויקרא הגדול, ס' שער הצדק, ס' קומח הרובלים, ס' נצנים,
כתאב אלתורה u. a. m.

709. ס' מעשה בראשית שד ר' ישמעאל, das nicht bloß Mystisches,
sondern auch Astronomisches enthalten hat.

710. ברייתא דרב שמואל דהוב. Diese Barajta ist eine Sammlung
von Lehrläsen in Bezug auf Astronomie und Kalenderkunde in neun Kapiteln.
Sieht fgg von Ratan Amram: Salonit, 1861, 16 (25 SS.); vgl.
Berl Goldberg: שם משמאל oder Abb. über Sam.'s Barajta nach
vielfachen Citaten bei Donolo, Abraham ben Chajja, Obadja
(Ausleger des Maimuni), Raschi, Jehuda ha-Lewi, Rimchi u. A.
In der Zeitschrift חמשה Jahrg. II. zu n. 5—6; vgl. noch Zunz:
Die Barajta Samuel's. In ha-Maschiv IV. 25.

711. Gschl. 31 a. Die Stelle ist in Dules, Beitr. S. 6—7 aus-
gezogen.

712. Lit. A. 145—51.

713. Gschl. S. 40 a.

714. Oben S. 114.

715. Gschl. n. 173. Die betreffende Originalstelle ist oben voll-
ständig mitgetheilt (S. 179).

716. S. oben I. 155.

717. Das. S. 115. Gschl. n. 173; vgl. noch oben I. 179, wo die
betreffende Originalstelle mitgetheilt ist.

718. Gschl. n. 163 u. 173.

719. Gschl. n. 174; וסשכילי קבעו מדות ותורה י"ג מדות וגו' ובראש
u. f. w. אנו לומדים ומלמדים בקל וחמר.

720. Gschl. n. 188; vgl. oben I. 180.

721. *Ej Chaj. S. 17, 46 und 54 (über seine Homonymie).

722. Eshl. n. 163—174.

723. Sie besteht aus 155 Folioblättern und ist mit Quadratschrift gedruckt.

723a. In n. 98 fehlt von Strophe ל bis Ende des ganzen חשר"ק, die ganze n. 99 und sodann das חשר"ק bis ב. In n. 311 fehlt von Strophe י, dann die ganze n. 312 und endlich Einiges von 313.

724. Der Schreiber gibt seinen Namen akrostichisch an und nach einem doppelten Akrostich von נחמי fährt er fort: ברוך נתן אילות לעבדו יידו העובדו ומיתדו בלב נאמן ישר ותמים טובב פלכים בגדת נאמן ידב שכל רח אלה להבין טעם מצות תורתו הנאמנה אשר הם מפורשים בספר הזה וב' ונמצערת לילות וימים להוציא לאור מה שיכולתי כי היה ההעחק מחור ומעופש וישתבח האל שוכני יהשלמתיו וזהו זה ביום ג' לשבע י"ו לחדש סרחשון של שנת ה'רמ"ג לצירה ותהלה לאל העוזר אמן. Kat. Lexp. Cod. 17. Die Schlussklausel des Schreibers ist חסד יאיש חס, חבנית חוחם. Die Schlussklausel des Schreibers ist חסד יאיש חס, חבנית חוחם. Die Schlussklausel des Schreibers ist חסד יאיש חס, חבנית חוחם.

725. Siehe die vorige Anmerkung.

726. Siehe Katalog von Deutsch S. 65—67.

727. Nach dem 1. Gebot steht das Datum 11. Tammus 5500; nach dem 4. Gebot 12. Tammus 5501 und es scheint demnach erst 1742 fertig geworden zu sein. Simcha gibt auch ein begleitendes Gedicht zu dem Titel und eine nicht datierte ausführliche Unterschrift, ebenso gibt er genau die größern und kleinern Lücken an. Im J. 1790 veräußerte diese Handschrift der Bruder des Schreibers, Samuel ben Mose Ezli. In die Bibliothek kam sie 1845 als Geschenk von Anton Edler v. Schmidt. Derselbe Simcha hat übrigens auch das חתר חדרה bis zur 31 Perasha (oder Bl. 236) in der Wiener Bibliothek abgeschrieben (s. den Katalog von Deutsch S. 41). Sein Sohn Jaal ben Simcha Ezli verkaufte sie 1788.

728. Dyrot Chaj. (Hamburg, 1848, 8) S. 6, n. 70.

Anmerkungen und Nachweise.

Fünfter Abschnitt.

1. Dr. Sabb. 21 b heißt er פרוטו מן פרוטו ר' שבתי הוקן מן פרוטו ר'.
2. Rat. Leyb. c. 17 (M.).
3. Er sagt: הרגלנו . . . בהקבצנו עמהם . . . בספרים בשמעינו מפרים תמיד פירושם . . . וכמעט נטתה לב רובי עמנו להאמין בהם וקצתם הסכימו לדבריהם לגמרי ופוסחים על שני הסעפים וכו'.
4. Das betreffende Gutachten heißt פסק הקראין und findet sich in den desselben eb. Kstpl. n. 57, ausgeg. in Kore ha-Dorot (eb. Cassel) 31 b.
5. Im Verlaufe des פסק heißt es: מה"ר מרדכי ו"ל שרבו הוקו מה"ר תנוך צפורטא שהיה מגדולי קטלונא וממחוסיה והיה בקי מאד בכל התלמוד ורב מובהק לרבנים וחסיד מופלג והיה מלמד בני הקראים מכל למוד שיבקשו ממנו בין בתלמוד בין מהפוסקים בין מרש"י בין פשט התורה בין מהחכמות ולא היה שום פקפוק בדבר ואין ספק שהוא ראוי לסמוך עליהם וכו'.
6. El. Misrafi l. c.
7. Daf. das.
8. Raftor eb. Edelm. 13: החדוקים אינם היום בומנינו מוסיפים: גרעות אלא שרבים מהם מתחדדים תמיד וכ' ומה שהם מתחדדים עלינו באמנם בת האח וכ' חסד הוא להם וטח מדאות עיניהם וכ' דע שאלו אינן אוסרין בת האח אלא שכך למדו מן הבותיים והבותיים למדו זה להם מהשמעאלים.
9. Josef Wagi in seinem Jggeret Kirjah M'elmana (Mf. Leyb.; siehe Leyb. Rat. Beilage VII. p. 392): הגה לך עדים נאמנים על מה שאמרתי דברי הרב מרדכי (בומנינו) בעצמו שאמר על הקהלה הקראית שהיה באדיטפולי זה לשונו ראיתי אנשים חכמים ונבונים אבות על בנים רדפי צדק מבקשי התורה . . . הוקרים ודירשים הראיות והפרושים.
10. Wortwort zu seinen exeget. Arbeiten (mitgetheilt in Ojar Nechmad II. p. 94.

11. Das. p. 83.

12. Farhi in Rastor p. 13; vgl. noch GHM. des David Abi Simra (רדב"א) n. 73.

13. Siehe Munt in Jost's isr. Annalen 1841 S. 84.

14. Munt, das.

15. Aus dem Gebet Hadassi's in dem tatarischen סדר התפלות aus den letzten Jahren des 13. Jahrh.'s ersichtlich.

16. Nachmani in seinem Sendschreiben an die franz. Rabbiner.

17. מ"ש Maimuni's n. 152.

18. Dasselbst n. 71 und אגרות הרמב"ם S. 45 b fig.

19. Der oft genannte Firkowitsch besitzt noch dieses Glossar handschriftlich und zwar zu נביאים ראשונים und אחרונים vollständig in 145 Blättern. Die HS. ist 4 Zoll lang, $2\frac{1}{2}$ breit und $1\frac{1}{4}$ dick und das Arabische ist wie gewöhnlich mit hebräischen Lettern geschrieben. Sonst hat er noch 2 Blätter von demselben zum Fünfbuche, die sich über die Perikopen וַי וְשִׁנִּי erstrecken. Pinsker hat 2 Blätter erworben, von denen das eine die schwereren Wörter des Siegesliedes am rothen Meere, das andere die in der Perikope בְּהַעֲלֹתָ arabisch erklärt. In einem alten Bücherverzeichnis in arabischer Sprache (Lit. A. 192), im Besitze von Firkowitsch, wird (in n. 12 des 1. u. n. 8 des 2. Verzeichnisses) dieses Glossar unter dem Titel ترجمۃ الفاظ بالعربی نביאים ראשונים ואחרונים والכתובים جميع als über sämtliche Bücher mit Ausnahme des Fünfbuches vorhanden, beschrieben, so daß wir nun wissen, daß es sich über die ganze Bibel erstreckt habe. Der zuletzt sich zeichnende Kopist war Jakob ben Marbekai in Manguf 1673.

20. In der hebr. Wiedergabe פרוש מלות המקרא בלשון ערבי וע"פ (Pinsker l. c.).

21. Lit. L. 227. – 232.

22. Lit. l. c. Freilich hat Pinsker, indem er Tanchum zu früh ansetzt, umgekehrt behauptet, daß Tanchum vom Verfasser des Glossars benutzt wurde; allein schon ein oberflächlicher Einblick lehrt das Gegenteil.

23. القدما والاوائل.

24. Gewöhnlich חלוק הקראים ודרבנים, nach der Schlußformel חלוק הקראים ודרבנים, nach Dr. Babb. 23 b חלוקה הקראים ודרבנים; wie wir jedoch nach dem Vorwort des Verfassers annehmen müssen, so hat diese Abhandlung דת הקראים שאלות בעסק דת הקראים geheißen und zwar שאלות in dem oben gefaßten Sinne.

25. Pinsker in Lit. A. 97–106 hat diese Schrift mit einer kurzen Einleitung herausgegeben und hat dazu eine HS. Firkowitsch mit alten richtigen Lesarten und eine HS. des Mose Mizri, welche schon viele jüngere Zusätze hat, deren Lesarten durch מ"ז von Pinsker bezeichnet wurden, benutzt. Auf der HS. Firkowitsch sind als jeweilige Besitzer, Käufer oder

Erwerber genannt: 1. Joschija Mose ben Amajja Jeschu'a ben Elija Jachin (v. 1600). Elija Jachin bl. c. 1540; Joschija Mose kaufte auch Jesei's Kommentar zur Beril. Ri Labo. Amajja Jeschu'a hatte einen Bruder Bedaja Ahron, der in **דבדבא אהרן** aufgeführt wird (Dob Marb. 5 b) 2. 'Abb el-Gufar ben Gardn ben 'Abb-Elulai 3. Samuel el-Rhājn (**סמאל רחין**) und so noch Andere, die sämmtlich Kardäer waren. Diese Ausgabe lege ich bei meiner Besprechung zu Grunde. Eine andere Hs., mit noch 9 andern Sachen, hat die Leydener Bibliothek (Leyd. Kat. Warn. 25^a), früher im Besitze von Mose de Gurudi (**משה גורודי**), 6 Quartblätter; aber diese ist, wie man aus den 2 im Katalog mitgetheilten sieht, noch viel fehler- und lüdenhafter. Die aus Cod. Leyd. genommenen Stücke bei Trigland in seiner Diatribe und bei Wolf in Bibl. hebr. sind eben deshalb ohne Werth und es bleibt uns nur übrig, die B.'sche Ausgabe bei der Besprechung zu verwenden.

26. Or. Sabb. l. c

27. Or. Sabb l. c. und nachgeschrieben Leyd. Kat. S. 104.

28. **אברהם בן יהודה**, wo jedoch die 3 Reimzeilen des **חן** vermöge des Reims vor den Schlußvers hingehören.

29. **יהודה בן שבתי**.

30. Vit. X. 19.

31. Das astrologische **בן** nach **יהודה** hat vor demselben zu stehen, das Astrolich **שבתי** ist in **חשבי** umzusetzen und das **חן** hinter **אברהם** (siehe Anm. 28) gehört vor den Schluß.

32. Nach vorgenommener Korrektur lautet also das Astrolich: **אליהו בן אברהם בן יהודה חשבי חן**.

33. Unser Elija's Vater, Abraham ben Jehuda ben Abraham, war 1440 in Konstantinopel Verfasser von **יסוד סקרא**; 1438 schrieb ein gewisser Jehojada Sefardi (v. h. aus Kertsch) den **סאר אבן רשד** **סאר אבן רשד** für ihn ab. Elija's Sohn, Jehuda ben Elija ben Abraham Tschbi, schrieb Thobijja's Gebotenbuch **סאר אבן רשד** ab, kopirte und ergänzte seines Großvaters **יסוד סקרא** zu Belgrad im Jahre 1511 – 1518 und bereicherte das kardinische Ritual durch zahlreiche religiöse Poesien. Sein Enkel, Elija ben Jehuda ben Elija Tschbi schrieb 1575 einen Codex (Cod. Leyd. n. 25), welchen Mose de Gurudi besaß und verfaßte zu Konstantinopel 1579 sein Werk **סדר פאר**.

34. In dem eigentlichen Vorwort des Verf.'s (Vit. A. 100) heißt es **ג. ב. ח. חתומים פלוגי קטן** und dieses **פלוגי** kann nur der Abschreiber für den wirklichen Namen substituiert haben.

35. Entnommen aus einem Schreiben (**אמרה**) an seinen Freund, der in Konstantinopel eingetroffen war, ohne ihn davon zu benachrichtigen und dem er darüber Vorwürfe macht. Er theilt ihm mit, daß er ihn aufgesucht und einige Zeilen zurückgelassen, worin er ihn gebeten habe, für ihn etwas zu kaufen und durch N. N. zukommen zu lassen.

36. Er nennt sie, נאורים ונבורים, נאורים נהדים, נאורים מזהירים, בפני חמה מאדים, שני המאורות הגדולים, האלופים הטשטלים. Sonst nennt er sie רבוי und im Texte der Schrift מרי; sich selbst aber nennt er קטון ותלמידים u. s. w.

37. Er beschwört sie, indem er ihnen die שאלות zusetzt, daß sie müßten antworten und zwar פתורי להסיר את פתורי כרב לתלמידיו.

38. שאלות im Sinne von arab. سؤال und aram. שאלת in Bedeutung quaestio, causa; vgl. oben.

39. Er beginnt die Absätze mit אמרו בני מקרא.

40. Es heißt daselbst: ומתחנן מפני כבודכם לקבל ולשור ולדציץ אל; שאלותי אלה אשר הנה נשלחים אלי יקדחכם החמהמהדתי חשתי ולא חשתי; ferner שאלותי אלה עסקי דתי מלכתוב בדתות שידתי אלה עסקי דתי.

41. משכיות לוחותי.

42. Es heißt daselbst, er überschide ihnen dieses לצעיר להשיב למען להשיב, er überschide ihnen dieses לצעיר להשיב. קטון תלמידכם כחשקת לבנו וכ' ומשביע אני לכבודכם ביוצר. Ferner: שאלותי אלה אשר הנה נשלחים אלי יקדחכם החמהמהדתי חשתי ולא חשתי; ferner שאלותי אלה עסקי דתי מלכתוב בדתות שידתי אלה עסקי דתי.

43. Es heißt daselbst; אדום הגלות מארצנו ועד זה חיים הם מעבדים. אותנו לתשובת בנו.

44. Das.: אדום הגלות מארצנו ועד זה חיים הם מעבדים. אותנו לתשובת בנו.

45. Eschl. n. 98 h. es über Reswi Baalbeli וכן עושים עד חיים הוא.

46. Die Stelle lautet: וחגה בידכם מצות חדשות כמו תורה בעל פה. החשבון מעוננים דת אלאבדאל ודחיות וב' ימים ר"ח וב' ימים מועד.

Daß die Kalender-Berechnung מעוננים חשבון heißt, finden wir auch bei Sahl; aber דת אלאבדאל ist nicht klar. Die Lehre von der Monatsbestimmung nach Sichtbarwerdung des Mondes und die Jahresbestimmung nach Abib erscheint den Arabern so wichtig, daß sie in ihre Ehepacten diese als Bedingung hinstellen; denn da heißt es; ודתנו עתידים החתן והכלה שיהיו בלב שלם ובנפש חפצה ודרך ישרה ונהגו כמנהג בני מקרא השומרים את מועדי יי המקודשים על ראית הירח ומציאת האביב בארץ הקדש.

47. Es heißt daselbst (Lit. II. 102): ועוד ראו חלופי מערבאי ומדנחאי, זה אומר בכה וזה אומר בכה מה שילמד וההסר ילמד זה מלא, ומה שילמד זה מלא ילמד זה חסד, מה שילמד זה חובה אחת ילמד זה שני חובות, מה שילמד זה במסורת ילמד זה בטעם. וכן מסורת הרבה אחד למערבאי ואחד למדנחאי, מענה לבן אשר ולבן נפתלי. וכה במלח יששכר כי בן אשר יקראו יששכר ובן נפתלי יששכר ומוחא ובנו משה יששכר וכ'.

48. So g. B. wenn ריב durch (לא הענה על) ריב durch, אהם durch אהם, על פה durch על פי.

49. Siehe oben.

50. So z. B. in den Beroürfen, והנה עני כמה שגגות שנה בתורה, ואם קבלה עליהם כי דברי עני ואחרונים מדם לא סמכו במרבית דבריו, ואם קבלה עליהם כי דברי עני ואחרונים מדם לא סמכו במרבית דבריו? liegt ein Widerspruch. Denn eben das Bewußtsein, daß er vielfach im Verständniß der Schrift geirrt hatte, nicht vom heiligen Geist geleitet war, oder als unfehlbar gelten wollte, war eben die Veranlassung, daß er nur bedingungsweise als Autorität gegolten.

51. Lit. A. 106: ורב אלה אמרו, כי את על פי שהרבנים ברוב המצות שונים, אחינו ובני דתנו הם, ותעונום נפשנו על שגגתם.

52. Rat. Leyd. Cod. 26^o f. 85 — 150. In dem Verzeichniß der 66. wird es durch ספר מצות ספר אחד מחכמי המחקר bezeichnet.

53. Er spricht von ניהול ודרך יופי und f. 121. דרך ויוזב מדרך יופי וניהול f. 120. שכול הדעת.

54. Ueber die nominale Form מ. ברית (St. ברה) f. 114.

55. So z. B. f. 85 טיאני איט ספור תואר העשה וז המצוה durch erklärt; überhaupt werden viele griechische Wörter angeführt.

56. So z. B. f. 103 ישאלה פי אלאסתקתאל; die Verufung auf das Arabische zur Erklärung des Hebräischen als f. 111 פחרות בלה"ק כמו בלשון f. 111 wird von den השמעאלים בלשון של השמעאלים; f. 110 wird von den השמעאלים בלשון של השמעאלים; f. 114 heißt es: דע כי הנון חכנם במעשים העתידות בל ישמעאל והוא סימן הנשיאה אלרפע וכ.

57. 3. B. f. 117. מקצת הפותרים.

58. f. 90. העננים.

59. 3. B. f. 88 ותפס בם אלמגני הקטן ותמצא שם מבוואר. Es gab also ein größeres und ein kleineres Kitāb el-Maghnaı کتاب للغنى über welche wir aber sonst nichts weiter erfahren.

60. Es heißt da f. 91: ויהיה תורה במקוה כי הרבנים יאמרו כי המורה תורה במקוה כי הם עושים במקוה מים ועל זה הדת דאוי המים וכן ראיתי לשומרונים כי הם עושים במקוה מים ועל זה הדת דאוי שיהיה רע ממי שלא ידע תורתנו כי היא אמת.

61. So z. B. beginnt der Abschnitt über die Beschneidung (דבור) mit folgenden 5 שאלות: 1. מי הוא המצוה. 2. מה צורת העשי. 3. באיזה בלי יתכן להעשותו. 4. מה צורת העשי. 5. זמן יעשה.

62. Es heißt daselbst: נקדם מן דבורנו למען להיות הקודא בכתבנו זה שידע כי קצתו זה מפורד להארץ.

63. 3. B. f. 152. הדבור בענין הנחלות.

64. In der Form אמר, worauf dann die Auslegung mit נ"ל (ראה ל').

65. Rat. Leyd. 26b.

66. Der letzte wird בניאל בן משה שהיה מקומסי העיר citirt.

82. מאמר קצר על מוספת האחדות.

83. Rat. Leyd. c. 41¹² 23 Es beginnt mit den Worten: דברא יח' ויה' אשר לא קדם לו העדר.

84. Der Schluß lautet: כל מה שכתבתי בא עליו המוספת במאמר ספר סורה הנבוכים כי הוא סורה צדק. כי אני כתבתי האמת בלא כזיבה מוספת מבואר, אבל כתבתי קצתם כי סמכתי על אותו ספר הנזקק אמרי שפר.

85. Siehe oben I. S. 32 über Genai's Arbeit.

86. Rat. Leyd. Cob. 25⁴ und Cob 60¹.

87. Es liegt gedruckt vor bei Wolf in BH IV p. 1070 flg., nach Cob. 60¹ in Leyden besorgt, aber mangelhaft und ungenau.

88. کتاب الـدردق الـلـقـطی.

89. کتاب الاصول الـمـקרא oder کتاب الـمـنـון.

90. کتاب یسها دردקי فی اصول الکلام. In Bezug auf das schon in der ersten talmudischen Periode bei den Juden eingebürgerte Wort دردקי, das aus dem Arabischen entlehnt ist, wo das Collectivum دردق Kinder bedeutet, ist zu bemerken, daß es aus دردق entstanden, reduplicirt aus دردق art. Im Talmud wurde دردق als Singular angesehen und daher der Pl. دردקי (= دردקין) gebildet. Daß in Erg. zu Fi. 3, 19 دردق, 30, 1 دردקי für צעדים und דרדקיהן vorkommt, ändert nichts an der Ableitung.

91. Lit. A. 192, wo aus den Bücher-Verzeichnissen verschiedene Nummern mitgetheilt sind.

92. ספר מ' ד' (das die Kinder lesen lehrende), dah. ד' ד'.

93. Gedruckt s. I (Neapel), 1488, fl. fol.

94. החניא war Name einer solchen für den Vortrag des nun bestimmten Sammlung und auch rabbanitische Sammlungen führen zuweilen diesen Namen.

95. Siehe oben. Von religiösen Dichtungen der Karäer haben wir zu sprechen oft Gelegenheit gehabt und wir sehen aus den vorübergehenden Schilderungen, daß seit dem 9. Jahrh. es ihnen an religiösen Liedern nicht gefehlt hat. Eine Komposition von Ben-Jerochim hat das jetzige kar. Siddur (III. f. 65b). Wenn also der Chronograph Abraham ben Dawid (Sef. ha-Rabb. ed. Venedig 33a) sagt, ועוד סימן שלישי יהיה בידך, שהמינים (הקראים) לעולם לא עשו שום טובה לישראל ולא ספר שיש בו חוק תורה או דבר חכמה, ואפילו שירה אחת ונחמה אחת, כי כלם כלבים אלמים לא יוכלו לנבוח, so ist das nur Erguß des Fanatismus.

96. Lit. A. 127 flg. Der ehemalige karäische Chacham zu Odessa Abr. Böhm, besaß diese Hs., welche Pinsler zur Untersuchung vorgelegt hat. Beim Hallel ist der Schreiber und am Ende des 1. Theiles der Verkauf zu Sulchat angezeigt.

97. Von dem 1521 in Arta lebenden Rabbiner gleichen Namens

(David ben Simra zu *y"ra* 58a) natürlich zu unterſcheiden. Er iſt der Zeitgenoſſe des Jakob ben Ruben, deſſen er in ſeinem Sefer ha-'Oſher u. d. R. ha-Sefardi gedenkt.

98. *Sif. d. l. c.*

99. L. Handſchut in ſeinem *עמודי העבודה* hat die landſchen Poſthanim ganz ausgeſchloſſen; Junz hat nur von den letzten Ritualien geſprochen.

100. *Sob. Ward.* 14b heiſt es: *רבי ר' אהרן בן יוסף הרוסא* oder *אהרן הראשון* *ר"א בעל המברך*. Ebenſo in *Dr. Sabb.* 21b.

101. *Grätz. Geſch.* VII. S. 321—2.

102. Im *Mibchar* zu *Ex.* 12, 2 heiſt es: *זה לי י"ד שנים קדום זה* *הפרדש שנה ל"ט בפרט זה* *לרבעים מלך חשר* *ואנחנו ראית הישן קדום בורחת השמש והראש* *אנחנו לרבעים הנמצאים שם באותו המקום הנקרא מלכאם*.

103. *Mibchar* Vorwort: *ואם אני חלוש הדעת קצר הבינה ורחב ים* *שבעו נדחים אולי הבורא ברחמי יתני דעת ואקצר הארוך ואבאר מאד ברע אשר טרחתי יום וליל למצוא דברי יושר והייתי בעיני *פער* *דאף* *בעיני* *וכ'.* *אנשי ומני במחנה ואלא נמצא מדה צמאני**

104. *Grätz l. c. Anm.* Ich weiß nicht, worauf dieſe Angabe ſich dort ſtützt.

105. *Abb.* in der Zugabe: *אמר החכם רבינו אהרן הראשון קדוש י"י* *בבמהר יוסף החכם הרוסא נ"ע תלמידו של החכם כסוד"ר משה נחמני* *מחכמי ארזת הרבעים בעלי רבנו*.

106. *Roblot Chazana* f. 56a.

107. In dem Einleitungsgedicht, beginnend *בני אל חי* heiſt es; *שמו* *מבורח ומחברתו יקרה לכל קורא יהי מבורח ישרים* *zu ſchreiben*.

108. *Herem Chemed* V. S. 178.

109. *Rat. Leyb.* S. 5—6 und S. 52.

110. Außerdem enthält noch der Warner'sche *Cod.* 73, der mehr als 20 Handſchriften-Excerpte umfaßt, Bruchſtücke des *Mibchar*.

111. In der damaligen königlichen und in der der Präbilitanten (*Oratoires*); beide ergänzen ſich gegenseitig.

112. *R. Simon*, *Bibl. Selecta* T. II. p. 259; *Epistolae selectae* I. p. 70; *Hist. crit.* V. T.; *de Morin*, *Antiquitates ecclesiae orient.* p. 353; 520; 574; *Exercit. bibl.* II. etc.

113. Die Bruchſtücke ſind aus *Mibchar* zu *Gen.* 18, 1; *Ex.* 13, 16; *Dt.* 6, 5; *Ab. Tefillin* zu *Num.* 15, 38; *Sijit* zu *Gen.* 1, 26; *Ex.* 3, 15. Die Frey'sche Schrift iſt erſchienen: *Amst.*, 1705, 4

114. *שער יחודה* f. 52b.

115. *Rat. Leyb.* *Cod.* 54 (S. 252), *הפאר* *ד' betitelt*.

116. *Bil. T.* S. 233.

117. *Dr. Sabb.* 24b; *ס' מעיל שמואל חבורו של הר"ר שמואל*

138. Rat. Levh. Eob. 52¹¹ heißt der Titel: זה ס' חכמה דקדוק להק' .
הקדמה כליל יופי.
139. Dr. Zadd. 24a: כליל יופי חכמה של הר"ר אהרן הראשון .
וכ' בבאר מדרת חכמה וסליחותיה ודקדוק
Exemplar. In Paris ist ein gedrucktes Exemplar.
140. Als n. 7 des Eoder.
141. Als n. 11 des Eoder, beginnend ואלה דקי דבינויה .
142. In ערך לפי וחתולתו : p. 195 heißt es :
Unrichtig nennt es Samuel (das. p. 105) und Sabbatai in Sifte Jesch.
כלילת יופי .
143. Bibl. Critica etc. II. S. 201.
144. Im 1. Bande des Sefer Tesillot Bl. 94—109 finden sich seine
Pijjutim.
145. Dr. Zadd. 25 b.
146. פיוטים על כל פרשיות התורה .
147. Dr. Zadd. 25 a.
148. Mibch. Borm. 10 b.
149. גלוי, גבולים, מדרת, דקים, אפוס, (Kategorien),
גלוי, גלם = יסודות = טבעים, דק = חכמה, (Offenbarung),
והגבורה, התעלה, התועל, u. a. m.
150. Bei Ibn Esra hat dieses Nachman Knochmal unter dem Titel
מורה נבוכי הזמן חכמה המסבך (Lemberg, 1851, 4) S. 252—
300 zusammengestellt.
151. *Ej Ehaj. 40, 67, 80, 89, 90, 147, 166 und S. 99
heißt es ausdrücklich מורה חכמה .
152. Mibch. zu Ex. p. 4.
153. *Ej Ehaj. p. 80.
154. Das. p. 89.
155. Das. p. 90.
156. Das. p. 147.
157. Mibch. zu Ex. 65a.; *Ej Ehaj. p. 40.
158. Mibch. zur Stelle.
159. *Ej Ehaj. S. 166.
160. Mibch. zu Ex. 12, 6.
161. Mibch. zu Ex. 38 a.
162. Mibch. zu Ex. 39c; zu Num. 23, 2.
163. Mibch. zu Ex. c. 4; vgl. p. 68 b.
164. Mibch. zu Dt. 63a; zu Lev. p. 28a.
165. Mibch. zu Ex. 34a.
166. Add. 21 a.
167. Das. 33 d, 35c, 36b.
168. Das. 34 b und d, 35a.
169. Das. 37c.

172. Daf. 36c, 37a, 39b.
 173. Daf. 40c, 41b, 41c.
 174. Daf. 42b und d.
 175. Daf. 60b.
 176. Daf. 63a und b; 65c, 68b.
 177. Daf. 83c, 86b, 87a.
 178. Daf. 22a.
 179. Daf. 6a.
 180a. Daf. 7d.
 180b. Daf. 6c und d; 7a, 11b.

180c. Es heißt daselbst: **בְּעִיר אֶלְקָהָרָא הַמְּסֻכָּה לְעֶזְרָא בְּנֵי אֶשְׁרָא** על **עַל מִצְרַיִם** oder **מִצְרַיִם** oder **מִצְרַיִם**. Die Stadt: **עַל מִצְרַיִם** ist **מִצְרַיִם** oder **מִצְרַיִם**. **נָדָר** **פִּישָׁן** **מִצְרַיִם** d. h. Alt-Mizr., das früher **פִּישָׁן** geheissen, wie **פִּישָׁן** wirklich übersezt. **Qahira** heisst **מִצְרַיִם**, hebräisch **מִצְרַיִם**, doch kommt auch häufig **אֶלְקָהָרָא** vor. **פִּישָׁן** ist nach alter Tradition der Nil.

181. In dem Siddur Jäbhl's, der handschriftlich zu Paris liegt, hat der um 1600 lebende Abschreiber in der Regel die Data des Verfassers in die seiner Zeit (1589—1640) umgewandelt und nur einmal ist das Datum Jäbhl's 1600 gel. = 1289 stehen geblieben.

182. Der Titel des arabisch abgefaßten Gebotenbuches von Samuel el-Maghrebi ist **هذا الملقب بالمرشد في الكتاب من مزامير داود** und in diesem groß angelegten Werke, das 1434 verfaßt wurde (Lit. A. 143—4), führt er häufig unsern Jäbhl, wenn es sich über die Formulare eines Scheidebriefes oder der Ehepakten handelt, an, ohne das bekannte **וְ** zu gebrauchen.

183. Samuel el-Maghrebi führt an **הַדָּר** **אֶלְמַלְמַד פֶּאֶצֶל**; sein Beiname war bei den hebräisch schreibenden Autoren **בְּעַל הַדָּר**.

184. **פְּתוּחֵי וּרְאִיּוֹת עַל הַדָּר** und dann **דִּינִים וְדִרְשׁוֹת**.

185. **נִסְחֵי שְׁמֵרוֹת כְּתוּבוֹת וּגְמִין וְכוּ**.

186. **פֶּסֶט**, **ifr. Annales** von 1841. S. 87.

187. **Bgl. Pinsker**, **Lit. A.** 192, **Ann. n.** 13.

188. In demselben Verzeichnisse n. 13.

189. Jedes Mitglied des Rabbiner-Collegiums zu Kahira und Alexandrien führte den Titel **הַדָּר** und mit unserm **Israël ben Samuel** fungirte auch der Schriftsteller **Elijja ben Ahron ben Mose**. Jeder von ihnen führte den Titel **ha-Dajjan**. Sein Namensgenosse **Israël** in Alexandrien (s. oben), der ebenfalls mit dem Epithet **ha-Dajjan** citirt wird, aber in der ersten Hälfte des 12. Jahrh.'s gelebt hat, wurde häufig mit diesem **Israël** verwechselt, obgleich der eine **ben Daniel** und der andere **ben Samuel** geheissen. **Ibn Bagbir** hat sie jedoch schon genau unterschieden.

190. המערבי. Er wird auch bald unter ישראל הייך, bald unter ישראל המערבי citirt.

191. Unter den 4 handschriftlichen Synagogen, welche im Besitze von Jiskowitz sind, ist das eine ein Codex Hebr. Darin finden sich folgende 7 Lieder mit den hier folgenden Anfängen von unserem Israel: 1. mit יום ענני הכבוד mit Alt. ישראל; 2. mit נשני דברך ערבים mit Alt. ישראל; 3. ein Lied mit dem Alt. ישראל הייך; 4. mit אנשי אלהים mit dem Alt. ישראל; 5. mit רפא צירי mit dem Alt. ישראל; 6. mit יפה דמעתך רציתי mit dem Alt. ישראל; 7. mit אני נבקה mit dem Alt. ישראל. Vgl. Lit. A. 124.

192. Zu dem Cod. Rabira (קבץ מצרים): 1. mit יחד נטא מדר ענני mit Alt. ישראל; 2. mit יחד נטמני נכמרו mit demf. Alt.; 3. mit ישראל מענוכם mit demf. Alt.; 4. mit ים וקדמה mit Alt. ישראל הייך. Lit. A. 125. Die Sammlung Israel's mag שירים ופיוטים heißen haben.

193. סדר ענין העבור.

194. Lit. A. 177.

195. אמר החכם ר' ישראל: 29 Sepd. f. 29 heißt es: ישראל נ"ע כי תקון המעור הוא תקון תאנים הטובות שהם מעולי בבל.

196. Abb. 22d, wo dieselbe Stelle weiter citirt wird אשר אחר דור אשר עמדו ותקנו המחורר פגועות ו"ב פשוטות לתקרת ומן האביב על פי דעתם.

197. Lit. I. c.

198. Lit. A. 176.

199. Bei Raderis unter dem Titel הטובות הנאמנות genannt.

200. ס' האמונות, کتاب الامانات.

201. Geiger, Ztschr. III. 443 Im Verzeichnisse als n. 6

202. Das. in demselben Cod.

203. Geiger, l. I. das. n. 7, wo auch die Erklärung der Gebote von Ben-Jerschim u. f. w. Der Cod. umfaßt 122 Octavseiten. Für 10 Glaubensartikel steht fälschlich 6.

204. شروط الذبيحة, hebr. durch שויעה שויעה wiedergegeben.

205. Geiger, Ztschr. III. 6. 442. Im dem Verzeichnisse als n. 6.

206. Der Titel lautet הלכות שויעה של ד' ישראל המערבי. Der Verfasser bezeichnet es selbst als Auszug, denn er beginnt seine Arbeit mit den Worten: הנה בארתי הלכות שויעה בדרך קצרה.

207. Cod. Uri 129.

208. Cod. Sepd. 412a, 52b, 60a.

209. Wien 1830, 4.

210. Im Kapitel 62. des 6. Abschnitts, wo es heißt, daß sein Lehrer Israel dies in einem besondern Abschnitt (פי קלם מיוחד) gesagt und es inhaltlich aufgenommen habe.

211. Im 33. Kap. des 9. Abschnittes; vgl. Lit. A. 191.

212. Im Citat (s. Lit. A. 148) steht fälschlich ben Elizza, was Pinster schon befreundend und gegen die Zeitfolge gefunden.

213. Das ganze hier in Uebersetzung mitgetheilte Fragment gibt Pinster Lit. A. 146 — 148 in arabischem Original und in der Uebersetzung von 1461.

214. Lit. A. 176—7.; 190—1.

215. In dem Fragment des משה אלהים Cod. 5⁴ (ms. Leyd.) heißt es f. 44: ישיעה נ"ע שסמכו ר' ישיעה אחר ר' ישיעה ואדרבה על הרוב ע"פ סברת הראשונים ולא הסכימו כלל אח דעת ר' ישיעה ואדרבה חולק תושא עליו רבי ישראל המערבי ול' הסכימו אחדיו תלמידו רבי יפת ורבי שמואל הרופא נ"ע ועל פי אילו הג' חכמים הסומכים על פי דעת רבי אבי סעיד הנשיא ול' ורב יוסף סומכים בהם תושבי ארץ הצבי ירושלים דמשק ומצרים עד היום הזה מבלי נמות ימין ושמאל.

216. Lit. A. S. 64 in der Anm.

217. Geiger, wissensch. Ztschr. III. S. 443. Mit dem Wertchen gleichen Inhalts von Israel in demselben Codex.

218. Lit. A. 192. In dem 1. Verz. n. 13.

219. Der Familienname war arabisch ابن صغير, mit hebräischen Buchstaben אבן צגיר und ist daher Ibn Zaghir zu schreiben. Da arabisch صغير dem hebr. צעיר Ps. 119, 141 in der Bedeutung entspricht, so wird er auch בן צעיר geschrieben.

220. Hebr. יפת הריפא ר', ar. الحكيم الصافي, oft in Samuel el-Maghrebi's el-Murshid so benannt.

221. מורי ורבי.

222. Lit. A. 188—9.

223. Foß, isr. Annalen etc. 1841 S. 93.

224. Geiger, wissensch. Ztschr. III. S. 443, in dem Verzeichnisse daselbst n. 13.

225. Lit. A. 188—191.

226. Hebr. genannt המצות בענייני המצות.

227. Vgl. Lit. A. 191. wo zugleich eine Probe, die 'Arajos-Gesetze betreffend, mitgetheilt ist.

228. 'Ej Chaj. (ed. Del.) S. 66 nennt er ihn נ"נ רבי ומסרפי נ"נ. Ebenso in גן עדן (ms. Leyd.) f. 172.

229. 'Ej Chaj. l. c.; San Edeh l. c.

230. 'Ej Chaj. S. 76 und 80. Er nennt ihn נ"נ ר' משה ר' חזוני נ"נ. Auch in San Edeh (Cod. Leyd. 21) f. 87 führt er ihn an.

231. Das. das.

232. Er wird von Abton öfter in seinem Sefer Mitzot angeführt. Die Notiz über seinen Tod findet sich in der Foß'schen Hs. des המצות 5 am Schlusse (Annalen 1839 S. 83).

233. Ahron ben Eliza in Kilomedien nennt ihn (Ej. Chaj. 93; Keter Lora zu Gen. 1, 1) שמריא ראגריסונטי. Die Stadt Negroponte, mit der Insel gleichen Namens, hieß im Volksdialekt Egripos oder Egribos (s. Misrachi, RGA: n, 70); hier ist jedoch der Namensanfang nach der Volkssprache. Quellen über diesen Schemarja sind: Gung, Abb zu Cod. Gen. Lips. XLII; Geiger, Melo Chof. S. XXIV.; Zof, Annalen etc. 1839 n. 8 und 20; Geiger in ha-Chaluz II. S. 23—24; 158—160; Ojar Rechmad II. S. 90—94; Fürst, Bibl. Jud. III. s. v. Negroponti.

234. Gung in Geiger's Zischr. II. S. 321—330

235. Mitgetheilt von Luzzatto in Oj. Rechm. II. 92—6.

236. In diesem Sinne schrieb er: 1. einen ausführlichen Kommentar über den Pentateuch, für Robert, König von Neapel, im Jahre 1328 verfaßt, wovon nur das zu Gen. und Ex. erhalten (siehe Chaluz II. 139). 2. Komm. über das Hochlied, in philosophischer Weise ausgelegt und ebenfalls dem König Robert gewidmet. Außerdem weiß man noch von seinen Kommentaren zu den Propheten, zu den Psalmen, zu Ijob, Mischle u. s. w.

237. טאמר על בראשית.

238. חבר איש ואשרו.

239. אמצירו 'ס als symb. Titel.

240. Auch genannt נחמה ונחם חסד ונחם חסד oder נחמה. Bei diesem Werke wird auch über die Wunder gehandelt.

241. Dieses schrieb er u. d. T. אלף המגן.

242. Dr. Zadd. 21b.

243. 'Ej. Chaj. 93. und in seinem כתר תורה (Corona Legis 59).

244. In קרבן קוסטנטינא (Lit. A. 128) ist ein Lied, welches שחרים יחדתי beginnt, mit אלוהים חוק ומורה.

245. Dob. Marb. 14b.

246. Neu-Mizr.. hebr. מצרים חדשה, war stets der Name für Kahira, während Mizr. (مصر) allein und schlechthin (Abdallatif eb. de Sacq p. 429) oder مصر العتيقة (Alt-Mizr.) immer Fastât ist. Für Letzteres gebraucht Dob. Marb. das hebr. עיר מצרים.

247. 'Ej. Chaj. S. 66, ebenso in seinem Werke גן עדן (Cod. Leyd. f. 172). Er nennt ihn רבי ומסרפי.

248. 'Ej. Chaj. S. 76 und 80; ebenso in seinem גן עדן Cod. Leyd. f. 87. Er nennt ihn רבי ורחמי נ"ן.

249. Zof, ist. Annalen, 1839 n. 11.

250. So finden wir ihn bezeichnet in den Handschriften des כתר תורה in der Leydener und Jenaischen Bibliothek, geschrieben ניקמריא, was Nikmedio aussprechen ist.

251. Ort und Zeit der Abfassung findet sich am Schluß der Ab-

handlung über das Wochenfest (Jost, *ist. Annalen* 1839 n. 11; ebenso in einem 1527 geschriebenen Leyd. Cod.

252. Nach einer Notiz in einer Leyd. Hs. des *מורה נבוכים* (Jost, *ist. Annalen* I. c.

253. In dem alten Katalog der Leydener Bibliothek p. 406, bei Wolf, *Sabbatzi* (p. 53 n. 11), de Rossi (*Dizionario* I. p. 3), Hofegarten (*Liber coronae legis* p. 4) u. A. steht der Titel *מורה נבוכים*, weil der Vers *קראתיו בשם נצור*, *עץ חיים* פהה הנשים, *קראתיו בשם נצור* sie irreführt hat; hingegen kennen ihn Ahron selbst (in seinem *מורה נבוכים*), del Medigo (in *מכתב אהרן*), Sam. Mischenasi (*נעשה חכמה*), Jsch. Pusi (*שער יתרה*), Rarabai u. A. schon richtig als *עץ חיים*.

254. *Ej Chaj. (ed. Del.) ארסנו 9. 27. 29. 38. 39. 108. 109. 123. 124. 140. 189. 191. 193. 195.

255. Das. S. 8. 38. 46. 48. 91. 96. 162. Das hier Arist. gemeint sein muß, läßt sich aus der Vergleichung ergeben.

256. So; B. im 3. Kapitel bei den Schilderungen der arist. Anschauung von der Welt, wo er wahrscheinlich den Arist. nicht ganz begriffen hat.

257. *Ej Chaj. c. 14.

258. *Ej Chaj. c. 80.

259. *Ej Chaj. S. 38, vgl. More II. 3.

260. Das. S. 48.

261. Das. S. 96.

262. Das. S. 49; vgl. de anima I. §. 18.

263. Das. S. 91; vgl. de Metaphysica X 8.

264. Das. S. 162; vgl. *Edm. Beres de anima* II. p. 117.

265. Das. c. 85.

266. Das. c. 88.

267. Das. S. 4. *הפילוסופים קרמוי הונם*.

268. Das. S. 165. *חכמי יון*.

269. Er nennt sie bloß *הפילוסופים*, aber Gendippe erklärt es schon durch *החכם החכם*.

270. *Ej Chaj. Seite 164, wo anstatt *מקראט* jedoch fälschlich *מבוקראט* steht.

271. Das. S. 12 von den *פרטים* צורות des *הפילוסוף*.

272. Das. S. 191.

273. Das. S. 15 und 108; er nennt ihn *אפיקורוס* *ar. الفيلسوف*, die Atome *דקים* und die Zufallslehre *אסנת דקרי*. Als Begründer der *אסנת*, hebr. *האסנת* (*Aufsat* V. 8, 20; *Stom* III. 17) wird er nicht erwähnt.

274. Das. S. 108 *מסמטאנין*.

275. Das. S. 39. *מקראט חכמה*.

276. Daf. S. 22.
 277. Daf. S. 199.
 278. Daf. S. 189 (אלכסנדר).
 279. Daf. S. 189 über die נפש הדבורים. Er nennt Themistius einen der קדושי המפרשים des Aristoteles.
 280. Daf. S. 26, 29, 38.
 281. Daf. S. 189.
 282. Jourdain in der Uebersetzung von Stahl S. 94—8; 216.
 283. S. מאורי החכם המבאר הגדול: ed. Geiger S. 17: ביאורי החכם המבאר הגדול: נפש אדם ושכלו לרוב דקותו ודקותו בו.
 284. 'Ez Chaj. S. 7. 14. 17 und Ater werden die חכמי המחקר, welche Benennung schon Menippulo als identisch mit מדברים bezeichnet, das Ahron niemals gebraucht. Der Ausdruck Ahron's ist den חכמים entgegengesetzt.
 285. Er nennt diese Partei כח מעורר and führt sie an 'Ez Chaj. S. 4. 16. 135. 138. Im Allgemeinen nennt er die Mutaziliten, wie bereits erwähnt, חכמי המחקר, sonst heißen sie bei den Karäern חכמי שרשי האדמה, im Rufari (V. 16) בעלי חכמת הדברים, bei Maimuni (nach Ibn Labon) מדברים.
 286. 'Ez Chaj. c. 1; More I, 71. Maimuni stellt sich übrigens den Mutaziliten feindlich gegenüber, was Ahron niemals thut.
 287. Als כח מעורר andgeführt 'Ez Chaj. Seite 4. 16. 95. 115. 130. 138. 181; vgl. More I, 71; III, 17. In den bezeichneten Stellen des 'Ez. Chaj. worin der Mutaziliten und Aschariten gedacht wird, ist auch das hauptsächlichste ihrer Lehren entwickelt, was mit den ausführlichsten Schilderungen bei Schabrastani übereinstimmt.
 288. 'Ez Chaj. c. 4.
 289. Daf. c. 11.
 290. Daf. c. 66—71. 80.
 291. Daf. c. 4.
 292. Daf. c. 11.
 293. Daf. c. 89.
 294. Daf. c. 66 und 89.
 295. Daf. S. 190 über الحلال والحرام und الحلال والحرام, vgl. seine Fontes Quæstionum § 21 ed. Schmölders.
 296. Daf. 26. 29. 38. Er war Schüler el-Farabi's (geb. 980 und gest. 1036).
 297. Daf. S. 115.
 298. Daf. S. 88.
 299. Daf. S. 113. 115. 118. 132.
 300. Daf. S. 108.
 301. Daf. S. 121. 126. 135. 136.

302. Daf. c. 77.

303. Daf. c. 81; sie heißen ארבעה פני דיוש und schon el-Bazir und Jeschu'a weiß davon. דיוש ist im Sinne von Koh. 3, 11; 5, 17 in Bedeutung von Angemessenheit und Nützlichkeit gefaßt.

304. Daf. c. 90.

305. Daf. c. 89.

306. Daf. c. 92.

307. Daf. c. 94.

308. Daf. S. 15. 36. 87. 93. 115. 116. 117. 122. 136.

309. Daf. S. 79. 80.

310. Daf. S. 163. 166.

311. Daf. S. 122. 136.

312. Daf. S. 18. 32. 41. 85. 87. 90. 146. 173. 176. 180.

Sein 'Arajot-Buch 85, sein Bereschit Rabba 18. 99; sein Buch über den Delalog 167.

313. Daf. S. 105; doch ist S. 8. 57 und 90 unter דחמך nur Maimün zu verstehen.

314. Daf. S. 15. 142.

315. Daf. S. 15.

316. Daf. S. 36.

317. Daf. S. 40. 67. 80. 89. 90. 147. 166.

318. Siehe Corona Legis p. 64.

319. 'Ez Ejaj. S. 99.

320. Daf. S. 66.

321. Daf. S. 76. 80.

322. Daf. S. 46.

323. Daf. S. 17, 46, 54.

324. Daf. S. 96 (בעל ס' מאירת עינים).

325. 'Ez Ejaj. S. 18. 38. 54. 57. 60. 66. 74. 93. 95. 115. 116. 117. 123. 137. 146.

326. Daf. S. 46. 51.

327. Daf. S. 90.

328. Daf. S. 60 (מפרש דבריו)

329. Daf. S. 60 (מפרש דבריו) zur Vertbeidigung Maimün's, namentlich seiner Vorsehungslehre. Es wurde nach einer HS. der Epz. AB. edirt von Goldenthal (Eyz. 1845, 8) und Delitzsch in seiner Ausgabe des 'Ez Ejajim (Seite 343 flg.) gab daraus den resumirten Inhalt. Der Verfasser ist wahrscheinlich Salonymos ben Todros aus Narbonne.

330. 'Ez Ejaj. S. 147.

331. Daf. 51 (über חמנה). 58 (über כמא). 73 (über Ez. 10, 4). 74 (über חשטל). Entnommen sind diese aus יקח דמים ס' (Prestburg, 1837, 8) und aus דגל דחפוש ס', dessen 1. Theil die Homonymen behandelt (Jissarou S. 17).

332. Daf. S. 93.

333. Daf. S. 61. 67. 146. 209.

334. Hr. Delitzsch gab (Erg. 1841, 8) den „Lebensbaum“ Ahron's theils als „System der Philosophie eines Raders“, theils als „Anekdota zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik unter Juden und Moslemen“ heraus. Die Prolegomena, der ausführliche Inhalt, das Onomastikon, der Excurs über das Verhältniß des 'Ez Chajjim zum More und die Analyse der מורה נבוכים ד', welche die erwähnte Ausgabe zieren, habe ich bei der Schilderung dieses Werkes benutzt, nachdem die beschränkte, pietistisch-lutherische Anschauung, die das Ganze durchzieht, erst sorgsam entfernt werden mußte.

335. Cod. Warner 38, 172 Octav-Blätter, ehemals im Besitze von Elizza ben Michael Bascha, vergl. Levd. Kat. S. 152—3.

336. R. 55 in Folio, nach dem Verzeichnisse von Silienthal in der Allg. Zeitung des Judenth. 1838 Mai bis 1839 S. 694.

337. Siehe den Katalog von Deutsch n. 79. Die Hs. enthält 83 Blatt in Kleinfolio.

338. In dem Kat. von Delitzsch n. 42, A.

339. Diese Roslower Ausgabe: Text des 'Ez Chajjim, Kommentar Or ha-Chajjim und Index des Sfendipulo enthaltend, umfaßt 136 Blätter in Großfolio mit sehr engem Druck, wobei der Lujische Kommentar in rabbinischer Schrift gedruckt ist.

340. פירוש על ס' עץ חיים אור החיים.

341. דרך סלולה Or. Sabb. 23 b.

342. Dieser Simcha ist noch als Lebender aufgeführt Or. Sabb. 22a.

343. (פירוש קצר על ס' עץ החיים) Or. Sabb. 25 a.

344. B. B. das 7. Kap. in גובלות חכמה 91—2 u. a. m.

345. Nach dem aus 10 Distichen bestehenden Einleitungsgebichte נאם אהרן בן אליאז אטנם שמתי כחתי כחתי . . . תורת יי נאמנה, בסדר חיי נשמות היא נחמה גן angespielt. Es beginnt mit כחתי כחתי כחתי. Or. Sabb. 23 a bezeichnet עין עין שכלי וכו' als מצות גדול וכו' חזא נחלק לעניינים וסודים ודינים רבים וחס נחלקים עוד לא לפורקים רבים.

346. Am Schlusse des Abschnitts über das Wochenfest ist Ort und Zeit der Abfassung angegeben (s. Zsr. Annal. 1830 n. 11 und n. 17 und 18). Das Abfassungsjahr aus שנת ויובל hat übrigens schon de Rossi in BB. p. 247 angemerkt. Ueber den Ort der Abfassung spricht El. Baschiatzki in Add. 10 c mit den Worten דנה זה החכם חבר ספרו בקוסדנה.

347. Die Traktate heißen ספנות, und zerfallen wieder in Kapitel (פרקים).

348 Die neun einzelnen Abhandlungen haben sonst keine besonderen Titel und scheinen sie früher den 25 Textaten einverleibt gewesen zu sein. Vgl. 2B. d. Dr. 1840 c. 634—5.

349. צפנת פענח.

350. Es heißt nämlich da: כי תקון נ"ע המערע' יש' הרחם ר' אמר. המחוור הוא תקון תאנים שדיו מעולי בבל.

351. Das. ב"ט הוהי אמר שאין לגלגל שחי חנוכה וכו' ואמר שכל הגלגלים מתחנעים ממורה למערב ונתן לכל גלגל שני קדנים וזאת סדר העליון בחק שזה וכו'.

352. 2B. d. Dr. 1843 c. 718, wo die Stelle, die hier abgeschrieben erscheint, im Original zu lesen ist.

353. Cod. Seph. 21, f. 92.

354. Siehe d. ausführliche Beschreibung 2B. d. Dr. 1840 c. 634 fig.

355. Jer. Annal. 1839, n. 11. 17, 18. 32; vergl. noch Jahrg. 1841 S. 296.

356. Es ist Cod. de Rossi (zu Parma) 173 in Folio. Die Bemerkung des Schreibers Elissa ben Ahron in Bezug auf seine Verwandtschaft scheint entweder gefälscht oder von de Rossi unrichtig übersetzt zu sein; geschrieben wurde er für Sabbatai ben Michael.

357. Es heißt das. ושלם זה ס' בצוח ששנו ג' עדן של מ' ורע'. ורב אהרן חנ"אבה על ידי יהודה בנר' שמדיא נב"ה פנ"ם בשנת ה אלפים וקנ"ז ליצירה בחדש חשוון בכ"ה יום טו וכו'.

358. Rat. Seph. S. 80—84

359. Von f. 129—153 der vollst. 6S.

360. Umfaßt 37 Octav-Blatt (Rat. Seph. S. 221), beginnt mit ושלם אל' הלכות und schließt mit בכרך השם אשר דורנו נפלאות שחיטה פחד ר' אהרן בב"ר אליהו צ"ג שהיה חי בקום דינא מלכות יון וכו'.

361. 3. B. דיני מלכות, דיני חלב, ענין גדי בחלב אטו. Der Schreiber zeigt auch dies (f. 33) durch מצאתי durch an.

362. Siehe Delitzsch Rat. zu Cod. 43, S. 308.

363. In dem Leipziger Sefer Mizmot ist bei דיני שחיטה das vorletzte Kapitel wirklich mit 23 bezeichnet.

364. Poc. n. 213, Uri 29. Dules hat 2B. d. Dr. 1850 c. 350 darüber eine Mittheilung gemacht und den Anfang daraus mitgetheilt. Es folgt dort darauf: הלכות שחיטה בחרח und הלכות שחיטה של רבנים.

365. Dr. Sabb. 25b, als פירוש נבדד bezeichnet.

366. Geiger, Bithr. III, 443.

367. S. 241, 273, 433, 454, 466, 488.

368. Im Vorworte und sonst.

369. וס' מודה und פירוש עדיף ס' ערוח im Vorworte und I. 3; V. 3.

370. Das. ש' שער הירח scheint mit פירוש הירח identisch zu sein.

371. 'Ez Chaj. S. 32.

372. דיני שחיטה I. 3.

373. Dieses steht deutlich in dem großen Einleitungsgebieth, mit dem Altroschick אהרן, in den ersten 4 Distichen, wo es in einer Zeile heist: אהרן בן אליהו ילדו, שנת ה' קכ"ב למנין הברואים.

374. Dasselbst heist es חתר תורה.

375. פ' יתרו und פ' שמות, פ' ויצא zu.

376. פ' משפטים zu.

377. בעל המצות אשר הוציאנו אנש חסדו ויחיד.

378. Kerem Chemed V. 138.

379. Gn. c. 1 und c. 49.

380. Der Titel ist: Libri Coronae Legis, id est Commentarii in Pentateuchum Karaitici ab Aharone ben Elihu conscripti aliquot particulas ex binis codd. manuscriptis, altero Jenensi altero Lugdunensi primus edidit, latine vertit atque illustravit J. G. L. Kosegarten. Jenae 1824, 4.

381. Jbr. Annalen 1841 S. 296.

382. EB. d. Dr. 1840 c. 500—502, 533—535, 609—10.

383. Siehe Rat. Leyp. Tob. 16.

384. שו"ת (Berlin, 1850, 8), von S. Sachs Hgg., beschreibt 80 Codices, welche im Besitze der Brüder Bischoffs gewesen und später größtentheils in die Vobleyana gekommen sind.

385. Siehe Rat. Leyp. S. 48. über das ~~mittlere~~ Gedicht dasselbst vgl. Kerem Chemed VIII. S. 24.

386. Siehe die handschr. hebr. Werke der I. I. H. zu Wien von S. Deutsch. Wien, 1847, 4 S. 39—41.

387. Dasselbst. Eine Probe in Minuskel wurde von חתן יתרו, מבחר, und מאמר מרדכי bereits gedruckt. Adler v. Schmid erhielt die Handschrift nachdem der Druck sich zerfallen und schenkte sie 1845 der Bibliothek.

388. EB. d. Dr. 1851 S. 510.

389. Vier Dichtungen in dem älteren karäischen Ritual zählt Zunz auf (s. Delitsch in 'Ez Chaj. p. VI. Anm. 13); vgl. Zunz, EB. S.

425. Andere finden sich in den oft genannten Hymnen, mit dem Altroschick אהרן.

Anmerkungen und Nachweise.

Sechster Abschnitt.

1. So in dem Auszug aus dem Gebotenbuche (s. Lit. N. 143) und aus dem Pent. - Comm.

2. Das לבית אלמערבי.

3. المغرب الاصل in dem genannten Auszug und zu der Rufobbi-mât so angegeben.

4. In den Aufschriften der hebr. Uebersetzung שמאל הרומא המערבי; in Dr. Zadd. 24 a שמאל מעלים הרומא, bei Moise Baschiatfchi blos שמאל הרומא.

5. Ueber sein Dajjan-Amt s. weiter hin.

6. S. das betreffende Citat weiter hin.

7. אלמקדמא ist bereits oben sprachlich und in seiner Anwendung näher beleuchtet worden.

8. Zost, isr. Annal. 1841 S. 86—7.

9. רשומ bildet auch sonst eine eigene Klasse von einleitenden liturgischen Dichtungen.

10. الحمد لله.

11. Siehe Zost l. c.

12. Lit. N. 146.

13. Lit. N. 146.

14. Der Ausdruck כחאכ ספר כחאכ kommt wirklich auf dem Titel vor, obgleich das ספר, wie sich von selbst versteht, wegb bleiben mußte.

15. Es heißt da nämlich هذا الملقب المرشد, was hebräisch durch המדריך gegeben wird.

16. Die Kapitel vertheilen sich in folgender Weise: I. 37, II. 15, III. 15, IV. 31, V. 67, VI. 21, VII. 28, VIII. 50, IX. 69, X. 17, XI. 7 und XII. 15.

17. Geiger, wissenschaft. Btschr. III. S. 492, n. 2. In der HS. ist die Abfassungszeit durch אשא דעי למרחוק, d. h. 770 gegeben, was aber nicht als 1770 sel. = 1458 aufzufassen ist, sondern das Jahr der

Hegira (nach jüdischer Annahme) ist, was 1394 giebt. Das andere arab. Datum, den 18. Ramadhan ד'תתקל"ח ד'תקמ"ה 864 giebt 1455 od. 1454 als das Jahr der ersten Abschrift.

18. Die HS. ist 4 Zoll lang, 3 breit, $2\frac{1}{2}$ dick, jede S. hat 57 Zeilen. Buchstaben und Wörter sind sehr zusammengedrängt, so daß das Lesen sehr erschwert ist.

19. Sil. X. 49 und II. 145; Geiger l. c., dieses giebt nämlich 1460, s. Anm. 4.

20. Sil. II. 143.

21. Der Uebersetzer schließt in einem Epigraph: נשלמה כתיבתו והעתקתו ביים חמישי י"ב אלול שנת ה'תפ"ב לעידה ושנת אלפים ו"ג לשטרות וז' לחשבון ישמעאל וכו' ושנת אלף ומאה ו"ג לחשבון ישמעאל וכו' וכתבתי וכו' Name des Uebersetzers mit seiner Genealogie folgt, und er schließt וכתבתי אותו בעיר דמשק שעל נהר אמנה ופדפר מושבה והעתקתי מלשון ערבי אל לשון עברי כי המחקר תברו בלשון ערבי וכו'. Die Uebersetzung wurde also vollendet Donnerstag, 12. Ulul 1722.

22. Vor dem Abschnitte der arab. Urschrift heist es am Schlusse der HS. vor der hebräischen Uebersetzung: נשלם תכר זה הספר, הנתן אמר: שפר, ביום ראשון בשבע שהוא יום ששה ועשרים סודש המז י"א אל שנת ה'ק"צ ושנת אלף ושבע מאות וששה וארבעים שנה, למספר יונים ושנת שבע ושלשים ושמונה מאות שנה לקרן ועידה תש"כ אנ"ם. Dieses giebt 1434, aber nicht wie der Uebersetzer meint von Seiten el-Maghrebi's, sondern des ersten Abschreibers. Die hebräischen astrologischen Gedichte, welche el-Maghrebi seiner Arbeit beigelegt hat und die hier mit aufgenommen wurden, sind aus der ersten Handschrift des Verfassers.

23. Sil. II. 145.

24. Jost, isr. Annal. etc. 1841 S. 87.

25. Es heist daselbst فی کتابه المسمى בספר דינים Abschnitt II, Einleitung.

26. Er nennt es סוד אל-מלמד פאצל. Er beruft sich auf ihn für נוסח כתיבה וכו'. Siehe Kun! in isr. Annal. u. 1841 S. 87.

27. Sil. II. 145.

28. Er heist: تفسیر ال-חידה علی طریق المسالمة والخواص.

29. Jost, isr. Annalen u. 1841 S. 86.

30. Sil. II. l. c.

31. Sil. II. 123 c (קובץ דמשק).

32. Diese sind 1. אקוד לפניך mit Astrolich, 2. הבנה mit Astrolich, 3. מנה דחשובה mit Astrolich, 4. שוב mit Astrolich, 5. שמואל חזק.

33. ירדה בן שמריא. Aus welchem Grunde sagt in Dr. Sabb. 22 a ihm den Beinamen ירדלבי beilege und ihn nach der Strim verlegt, weiß ich nicht.

34. Siehe Rat. Seph. Cod. 21, wo es am Schlusse heißt: ושלם זה ספר מצות ששמו גן עדן של מור' ורב' מדנא ודבנא הדב אהרן תנצב"א אמן ע"י יהודה בכ"ר שמריא נב"ת טע"ם בשנת חמשת אלפים וק"ט ליצירה בחדש תמוז בב"ה יום בו וכו'.

35. Gung, MS. S. 426i. Anstatt „aus dem 13. Jahrb.“ muß es da „aus dem 14.“ heißen.

36. Gung, die synagogale Poesie x. S. 321.

37. S. den Katalog v. 1826, n. 255. fol.

38. Siddur der Karäer IV. S. 117, ebenso im Synagorium Domest (Lit. A. 124); vgl. noch רומניא.

39. Dr. Sabb. S. 21 b—22 a.

40. Lit. A. 143.

41. Lit. I. c.

42. Lit. A. 150—1. Das ganze Fragment ist daselbst in hebr. Uebersetzung mitgetheilt.

43. הלכות יום כפורים in גור א"ח. Da heißt es nach Taurisi: הסדים אנשי מעשה באשמו רצולן לעשות ב"ימים יוכ' שסחענין שני ימים, vgl. Ibn Ezra zu Lev. 23, 27.

44. Es heißt nämlich einmal arabisch eingefaltet, מחוב בס' מצות קסן יש סחענין י"ב ב' ימים אבל חמרא יתירה הוא אחר שאין מקדשין עתה בכל מקום על חזאיה.

45. Das. מצאתי מאמר להם מה שנהגים לעשות כפרה בערב. י"כ לשחוט על כלב וכר חרמל ולומר עליו פסוקים יש למנוע המטה.

46. Lit. A. 192, n. 6. des 2. Verzeichnisses. Der Verfasser heißt da البرقمانی.

47. Girkowitsch beschreibt es אלחסן בר' יפת בר' אלחסן ס' התשובות לרבנים לר' יפת בר' אלחסן, f. Lit. A. 181.

48. Vgl. Geiger, l. l. S. 443 n. 11.

49. In Dr. Sabb. 21 b. werden die von unserem Abraham herstammenden Gelehrten aufgezählt, aber die Reihenfolge ist nicht genau u. wird hier in der Folge berichtigt werden.

50. ס' als symbolischer Titel. — Dr. Sabb. 23 b ist der Inhalt beschrieben: והוא פחדש נבכר על כל ארבעה ועשרים ספרי תנ"ך.

51. In Cod. Seph. (Rat. Seph. Cod. I) sagt nämlich Jehuda ben Elija ברוך ה' שחורט והשלחתי ספר זה וכו' שחברו וקני וכו' אהרן עיין דק: ושלחתי ושלחתי רבה מאד גדולות וקני גדלמים גדלמים החלמים בלי שום מנהג פער, כי קבץ כל הפרושים והענינים ודקדוקים אשר היו מפוררים ומפוזרים

תשאל קובץ אחד, והוא. לבשר אחד ולעצם סתוד' ושם מפרשו זכר לכל ענין וכו'.

52. Rat. Leyb. Cod. 1 in der Nachschrift folio 147. Das Datum 26. Kislev 5271 findet sich am Schlusse der Pent.-Auslegung, wo die Stadt עיר לך, d. h. Alba Graeca oder Belgrad, bezeichnet ist. Hinter dem Comm. zu den Büchern der Könige steht das Datum Schebath 5271; so sind noch Data f. 157 nach Malachi, f. 162 u. f. w. Der Schreiber scheint lange die Arbeit beiseit gelegt zu haben und als er sie unter Sultan Selim 1518 beendigte, so geschah es außerhalb der Stadt am Meere, weil die Pest damals in der Stadt wüthete. Er wohnte mit der ganzen Gemeinde außerhalb der Stadt in den Fischerhäusern am Meere, in den einsamen Gärten, der Friedhöfe. (בבתי הדינים שהיו) יושבים מסכת הדבר אשר היה בעיר [לכן] לכן אנוח דרים פה בבתי (הדינים על דים יכו). Der Katalogist hat בבתי הדינים in aedibus judicum übersetzt.

53. Das Astrofisch ist bald אברם אני, bald חוק אברם.

54. הקבה ist vielleicht soviel als arabisch وقوف das Stehenbleiben bei einer Sache, mit Aufmerksamkeit darauf.

55. Josef Ibn 'Alnin sagt, es sei ein Dialog zwischen العقل u. der Seele, während Abraham sagt f. 222 ירצה בטלח ישקני. לדורח בענין הדבוק שיש בין השופע והנשפעת בזמן וכו'.

56. Der Besitzer der H. ist Rose de Zurudi (צורודי), der überhaupt mehrere tatarische Handschriften besessen, z. B. Abiron ben Josef's Psalm-Comm. (Cod. 46), dessen Mikchar (Cod. 10), den aus 10-Schriften bestehenden Cod. 25 u. a. Er lebte um 1600.

56a. Siehe Dgrot Chajjim S. 6 (ביתר מבן רשד לשמע המכני).

57. גמא; שם. S. 425.

58. Siehe oben.

59. ג. ש. — מה נא אדם לך בתו
— לה בת ירושלים נהו
— נה למשסה וחו

60. S. 19, A. 97 נה.

61. שם דמל. II. p. 215, III. p. 171 (beginnend. שם דמל. (הגואל), 172 und 174.

62. Dr. Zabb. 21 b.

63. Dr. Zabb. 25 b. Es heisst dasselbst המדרת ש' המדרת ש' קדוש החדש בענין קדוש החדש.

64. Rat. Leyb. Cod. 521.

65. Es ist der erste Abschnitt in seinem גן עדן.

66. Er unterschreibt oft dabei seinen Namen auch als (רבי יוסף חשבי = ד"ר) oder (דברי יוסף = ד"ר).

67. סנהדרין דקדול. ob. סנהדרין דקדול. Cod. Leyb. 52.
68. Dr. Zabb. 21 b und in der Einleitung zu seinem Werke פאר 'ם. Siehe die vor. Anm.
69. Rat. Leyb. Cod. 25.
70. פאר 'ם, handschriftlich in der Leyb. Bibliothek Cod. 54, aus 185 Quartblättern bestehend. Der Schreiber Menachem ben Chanania beendigte diesen Codex den 22. Adar 1650.
71. Dr. Zabb. 21 b. Es gab auch einen Jehuda Wali, der von Luzi (l. c.) als tatarischer Gelehrter zu Konstantinopel aufgeführt wird, ohne daß wir Näheres über ihn erfahren.
72. Der arab. Titel ist *ملاصد الفلاسفة*, hebr. כותנת הפילוסופים.
73. Dr. Zabb. 21 b מספר על הגיונות מספר הר"י אבודם בלי הרופא כותנת הפילוסופים לאבוחמד חבורו של הר"י אבודם בלי הרופא. Das Buch, die Intentionen der Philosophie, behandelt im 1. Abschnitt die Logik (מאמר בהגיון), im 2. die Metaphysik u. s. w.
74. Dr. Zabb. 21 b אגרת הצום.
75. Dr. Zabb. 25 b פרוש נכבד על הלכות שחיטה מס' המצות הנקרא בן עדן של ר' אהרן האחרון.
76. Geiger l. l. III. S. 443 n. 16.
77. Daf. das.
78. Dr. Zabb. 21 b; Geiger l. c. אגרת באסוד נר של שבת.
79. Geiger l. c. S. 444
80. אגרת בענין כדן של רבנים.
81. Geiger das. S. 444 n. 20.
82. Geiger das. l. c.
83. Geiger l. c. S. 443 n. 9.
84. S. die folgende Anmerkung.
85. ib. ib. Das Datum ברי מאה, wo מאה = 1800, giebt 1489; ברי ist nicht dazu zu rechnen.
86. ib. ib. ס' תחכמותי.
87. Geiger l. c.
88. Vil. II 124—5.
89. Luzi in Dr. Zabb. 21 b zählt מספרו חקן שברו הר"י שברו חקן שברו מספרו חקן שברו הר"י als tatarischen Lehrer auf. Vgl. den Wiener Katalog der hebr. Handschr. von Deutsch p. 67.
90. S. Rat. Leyb. zu Cod. 17 (S. 48—9) und Rat. Deutsch l. c.
91. Junz OB. S. 425.
92. Borm. zur Ausg. des 'Ez Chaj. von Delitzsch S. 1.
93. Bei Misrachi in seinem הקראין n. 57, Blatt 93 heißt es: וכן חזרה רבי חקן מה"ר אליה הלוי ולה"ה ומה"ר אלעזר קפסלי שהיו חסידים ומופלגים ובעלי תורה והיו מלמדי בני הקראין חזרה שבעל פה מפני שהיו מקבלים עליהם שלא יחללו את מועדי י"י המקודשים ושלא יחללו בכבוד התכמים החיים והמתים ו"ל וכבר היה חולק עליהם ר' משה קפסלי וכו'.

134. Cod. n. 56, 17.
135. Cod. de Rossi n. 556
136. Cod. Mich. 81 (aus Heidenheim's Sammlung n. 58).
137. Cod. Opp. 1026. Q.
138. Wolf l. l.
139. לקטים מספרי הדגיון לאריסו.
140. Wolf BH. III. 711 führt diese Sammlung in einem andern Art., unter Marbekai ben Elasar, auf.
141. Cod. Oratoire in Quart; vgl. Wolf BH. III. p. 719.
142. Wolf l. c. p. 718.
143. Er schreibt sich מנחם חסד.
144. Er schreibt עיר פולי, dieses ist Poli in Anatolien (s. auch Misrachi GH. 17); die Erklärung durch Apulien (Kat. Sepd. S. 120) ist nicht der Widerlegung werth.
145. Es heißt nämlich Cod. Sepd. n. 29 f. 5 a כתב שרביט הזה החכם נ"ע.
146. Cod. Sepd. n. 29 heißt es im Schlußgedicht, daß er es im Jahre רצון (שנת) geschrieben, was 1586 giebt.
147. Das. אחדש אב בעיר פולי.
148. Abb. El in der vorgebrachten חשבה gegen El. Misrachi.
149. In der de Rossi'schen HS. ist angegeben, daß er als איש הגולה zu Ephesus im Jahre ספר ה' 5260=1500 geschrieben habe und da hatte er Romino's Kommentar vor sich.
150. Cod. de Rossi n. 314 3.
151. Bartolucci IV. p. 369.
152. השק שלמה.
153. Wolf BH. I. p. 340 falschlich שרביט זה bezeichnet.
154. ס' מהלך הבוכים.
155. Siehe Bartolucci IV. p. 369.
156. Bartolucci l. c. Andere Schriften gehören nicht ihm an (Wolf BH. I. p. 1040 und 1096).
157. So z. B. in dem Konstantinopeler Gymnasium siehe Lit. 'A. S. 128
158. Kerem Chemed IV. S. 39.
159. Cod. Sepd. 41, 21 heißt es למה שראינו דברי דהכם רא"ב ע' בפרושו בתורה הולכים על נכון והוציא לאור העלומה וכ' ויאר להם בספרו זה דגקרא ס' הישר וכ' אף כ' קצח מדמפרשים הבאום אחריו לא הבינו דבריו וכו'.
160. Es heißt das חלקי התורה לפי חלקי מאמרינו לפי חלקי התורה.
161. Cod. Sepd. c. 41, 21.
162. Cod. Sepd. c. 45, 2.

163. Abb. in der Einleitung קפוצטו המכתה דיוני משה; sonst
 משה דיוני.

164. Abb. 6 d אדון היה קדם זמן מר משה יחזר
 מ' שנה.

165. Abb. 6 c, 7 a, u. f. w.

166. Abb. 6 c, 6 d, 7 a, 7 b, 8 a, 8 b, 11 a und b, 20 b, 21 a,
 22 d, 35 a, 42 a, 68 b, 64 c, 64 d, 65 a und b, 68 b, 68 c, 68 d,
 69 a und b.

167. Siehe Appendix VII zu Rat. Sepd., S. 392 aus Tob. 30
 f. 192 b gezogen; es ist aus Bag'i's Kirja.

168. Kore ha-Dor. 56 heißt es: ואם מצד התלמידים יצא אשר
 יובם אני מלמד אותם על צד חזקתו כי אני מתבייש הרבה מקרוביהם המכריחים
 אודי ולא בלמוד התלמוד בלבד אבל כל אחד לפי הפצו. יש מי שיחפץ
 ללמוד תכונה יש מי שיחפץ ללמוד תשובות יש מי שיחפץ ללמוד
 מספר וכמה למידים אחרים מנהלים קצת מקצת בתכלית החלוקה זה
 בכל יום ויום.

169. Kore ha-Dor. 31 a.

170. Kore l. c. Die Schrift heißt פסק הקראן und wurde später
 seiner Gutachten-Sammlung eingefügt.

171. Die Schrift hieß על דעת ר' אדון.

172. In Bezug auf das Erbrecht findet sich Angriff (טענה) und
 Verteidigung (תשובה) in der 2. Ausgabe des Abderet vorgebracht.

173. על ר"ש, nach dem Tode des Verfassers von seinem Sohne
 Israel herausgegeben: Venedig, 1527, f.

174. Bald רושנים bald רושפות genannt. Mit dem Texte erschienen,
 beim Leben des Verfassers: Astpl., 1520, 4.

175. מ' מלאכת המספר, gedruckt: Astpl., 1532, 4 bei Gerson Sencino,
 fortgesetzt von Eliezer Sencino.

176. מ' התשובות.

177. Kore ha-Dorot l. c. heißt es: וגם עשה באחד על המספר הגדול
 הנקרא אלמגיסטי שהוא חכמת תקופות וטולות.

178. Abb. 32 d, wo auch die hier angegebenen Data angedeutet sind.

179. Abb. 6 d.

180. Abb. 33 c.

181. Der Abschnitt über die Reinheitsgesetze und der über Erbrecht
 sind beide unvollendet geblieben, siehe Abb. 77 c, wo die Fortsetzung bis
 82 b reicht und Abb. 102 d.

182. Siehe Abb. im Supplement 1 b.

183. Der Titel lautet ספר המצות הנקרא אדון אליהו. Der Ver-
 fasser wird mit Recht הבקי בעלמנה und האחרון בעל העל
 Decisor genannt.

184. Schluß des ersten Absatzes des Vorwortes zu Abderet.
185. Supplement zu Abb. 1 a.
186. Dr. Sabb. 25 b פירוש על לוחות ס' האדרת הבור של הר"ר יוסף חשבי בכ"ד יתחדה.
187. Daf. 25 b פירוש על לוחות ס' האדרת בדרך שיר וחרון חבורו של הר"ר שלמה קלעי בכ"ר אברהם הזקן.
188. Dr. Sabb. 25 b פירוש נכבד על עשרה עקרים של ס' האדרת של הר"ר יוסף המרוקי בכה"ד מרדכי Zoroti schrieb noch: 1. Einen Auszug aus El. Paschiat'sch's הלכות שו"ט seines Abderet (Dr. Sabb. 23 b). 2. חאלף לך ס' oder ein künstliches Gebet über die 10 Glaubensartikel aus 1000 Wörtern bestehend und in jedem Worte kommt der Buchstabe He vor. (Dr. Sabb. 1. c.). 3. סנהגים ס' über das synagogale Ritual, nämlich über Gebete, Vorlesungen aus dem Fünfbuche, nach dem Brauche der lathischen Gemeinden in Lithauen (Dr. Sabb. 29 b). 4. Kommentar über Abiron ben Josef's tiefsinniges Gebet אצולה, wie auch Mose de Zurubi und Mose Pascha Kalay dieses kommentirt haben. 5. Kommentar über ענין העריות des Abderet (Dr. Sabb. 25 b).
189. Dr. Sabb. 25 b.
190. Daf. 23 b. הלכות שו"ט בקצור.
191. Dob. Mard. eb. Wien (1830. 4) S. 28—33.
192. Abb. 77 c, die Fortsetzung geht bis 82 b und schließt mit einem Gedichte.
193. Abb. 89 b ואף על פי שזה הדרוש מקומו בסדר נשים וכתיוו בפי המעינים.
194. Dr. Sabb. 25 b פירוש טוב על ענין העריות ס' אדרת אולדו.
195. Daf. 22 b פירוש קצר על ס' האדרת סתחלתו עד סופו.
196. Daf. 26 b ס' שולחן חכרם הבור של הר"ר יוסף בני הוא ס' מצות גדול בביאור כל מצות התורה כספר האדרת ס' כלי הנחשת תבור של הר"ר אלהו: 24 a.
197. Dr. Sabb. 24 a בשיצ' בבאור עשיית וחקן כלי הנחשת ובבאור משפטי הבוכים וחמבטים ונחלק לג' שערים.
198. Daf. 24 a מליצת המצות בדרך שיר וחרון.
199. Abb. 6 c.
200. Abb. 23 b.
201. Mit hebräischer Schrift אפנדיפולו. Dieser Name ist dem türkischen Efendi = υφέντης und dem hellenischen παῦλος (Sohn) d. h. also Efendi-Sohn und ich schreibe daher den Namen Efendipulo. Für אפנדיפולו steht auch אפנודפולו, als wäre Efendopulo gesprochen worden.
202. Die Abbraviatur אב"א heißt בן אליה und zuweilen steht noch dafür die andere Abbraviatur א"ב d. h. אמר כלב. Auch der Name בשיצ' soll der türkische Biegeverkäufer sein.

203. Esendipulo erzählt in seiner poetischen Einleitung zu den Ergänzungen des Abderet (Abb. Suppl. 1a), daß er in Eliza den Lehrer und Meister gehabt und bei dessen Tode zu Adrianopel (1491) die Verpflichtung zur Ergänzung und Anordnung des Werkes seines Meisters übernommen habe. In שנת ג'רל לאלף הששי (Abb. Suppl. 3d) arbeitete er noch daran, d. h. 1497, aber er starb bald darauf, ohne die Ergänzung zu vollenden und es heißt am Schlusse: ולא השלים הספר כלו, כי לקח אותו אלהים.

204. Cod. Orat. 183.

205. Cod. Vat. 536. Er kaufte diese Handschrift für 100 Asper (Jung, Zur Gesch. S. 213.)

206. Cod. Vat. 346. Das Datum ist durch אומדא bezeichnet, wo ה die Tausend ausdrückt.

207. Cod. Orat. 165. Die HS. ist fertig geworden den 12. Siman 1482. Siehe Jost, isr. Annalen 1839 S. 307, als Mittheilung von Carmoly.

208. In seinem אשכול נחל beschreibt er dieses Dorf mit folgenden Worten כפר קרוריא שבנגר קוסטנדינה רבתי שהוא אופק בינדיאו שבנגר קרקוריש. Siehe Katalog der hebräischen Handschriften in Wien v. Deutsch S. 65.

209. Cod. Orat. 165.

210. Carmoly in Jost, isr. Annalen 1839 S. 307.

211. ס' גן המלך.

212. Abb. Suppl. c. 3 p. 4a zu שמיטה ויובל zu כמו שבארנו: העניין בוולת זה המקום במלת (בשער) האריך בפרק ס'ה בספרנו גן המלך.

213. Dob. Mard. c. 8 S. 6b—7a heißt es רק מחבריו נמצאו אחד נקרא גן המלך והספר הזה מלא כל טוב בגלילנו זה שנים ספרים, אחד נקרא גן המלך והספר הזה מלא כל טוב שקבץ בו כל מליצותיו היקרות השקולים הפזיזים והחרושים שחבר בימיו וכמו כן השאלות והתשובות בטבעיות ואלהיות ולמודיות שהיה מפלפל עם בניו ותלמידיו והוא ספר גדול מלא חזות וסגולות והרואות איך לכתוב כתבים ו' ומליצות ו'. Er erzählt sodann, wie die Original-HS. nach Lithauen gekommen. Das zweite dahin gekommene Werk ist עשרה מאמרות.

214. Or. Sabb. 23a: ס' גן המלך וזו ספר הסודות והחירות והשירות והמלצות ויש בו חכמות רבות שונות למודות ושבעות ואלהיות ותורות ונהלך ל"ב שערים גדולים וכל שער נהלך לפרקים רבים.

215. עשרה מאמרות.

216. Dob. Mard. (ed. Wien) 17b.

217. Or. Sabb. 25a, wo es heißt: ונהלך לעשרה מאמרות: ובראש כל מאמר ובסופו הקדמות ותחימות בבאור יסודות הרח ועקרי האמונה ושאר כל האלהיות ותכמות ותושיות.

218. Dob. Mard. 2a (aus dem 4. Abschnitte) und 7a (aus der Vorrede).

219. Rat. Leyb. f. 128, wo das Betreffende aus dem Wortorte abgedruckt ist.

220. תקון מסדרי התפלה החאגים הטובות ע"ה.

221. In Tob. Arab. 7a ist Einiges aus der Einleitung abgedruckt. Das über Jesus hat S. Mises (Jost, Gesch. IX, Ind. p. 97) gegeben.

222. Diese sind חוק, משפט, דבר, אמירה, מצוה, פקוד, עדות, תורה, דרך.

223. Es heißt die acht sind die fünf Sinne, 6. הספור וההגדה, 7. השנה השכל, 8. ההעתיקה המשלשלת oder סבל הירושה.

224. Die acht מיני ההקשים sind: 1. פשט, 2. פרוש ממקום אחד, 3. מדין, 4. הפרט יודע הכלל, 5. קל וחמר, 6. הקש הערך, 7. הגברת השכל והמדע, 8. הגברת הראי שהאסור. על חבירו גם חבירו אסור עליו.

225. מורה לענין נסתר.

226. ס' אריחטייקא.

227. ס' אבינו בן נר.

228. Rat. Leyb. Cod. 30, 5 und 6. In Cod. 52, 10 daselbst liegt auch noch die חללית.

229. Or. Zabb. 23 b כלב אב"א בן יהודה וגם הוא נחלק לעשרה פרקים.

230. Rat. Leyb. Cod. 52, 8 (S. 231).

231. Or. Zabb. 24 a כלב אב"א בבאור דיני העריות ונחלק לשערים וכל שער לפרקים.

232. f. 81 c. שער יהודה.

233. Or. Zabb. 24 a: בבאור תקון ועשיית כלי רובע השעות וכ' בבאור תקון ועשיית כלי השעות ובביאור דברים רבים מחכמת התכונה הצריכים ונחלק לשנים חלקים ולעשרים ואחת ידיעות. Samuel Askenasi in Roblot f. 56 a. gedenkt desselben.

234. Or. Zabb. 24 a: ס' מכלל יופי תבירו של הר"ר כלב אב"א בבאור דברים רבים מחכמות התכונה השייכים לידיעת חשבונות, קשת הראיה. והוא נחלק לחמשה עשר דברים יקרים.

235. Or. Zabb. 22 b; אגרת המספקת וכ'. In seinem השו"ת beruft er sich darauf, wie wir oben gesehen haben.

236. Or. Zabb. 25 a: פחשגן כתב הדת וכ'.

237. Or. Zabb. 25 a: רדוש נכבד על סוד המליח ועל סוד הציצית. בארבע כנסות המליח.

238. Or. Zabb. 23 a דרך עץ החיים.

239. Daf. 24 b; נחל אשכול; vgl. Or. 1840 n. 52.

240. Nach einer kurzen Vorbemerkung abgedruckt im Alderet eb. Moslow p. 77 c—82 b.

241. Dab Mard. (ed. Wien) S. 9 b.

242. Dab. dab., wo das Biographische sich ausgezogen findet.

243. Dab. dab.

244. ספר יהודה f. Dr. Zabb. 23 b. Er sagt selbst in seiner rhetorischen Einleitung, daß er die Partie ספר נשים, welche über עריות handelt, mit dem Namen יהודה belegt habe.

245. הלכות עריות ס' עריות.

246. Der Inhalt dieser 3 Kapitel ist: 1 בידעת דרכי האסור בענין חעריות; 2 בידעת עקרים ופרחים וענפים, 3 בחלוקת ההבטים בענין העריות.

247. Es heißt daselbst am Schlusse: עד כאן מצאתי.

248. Rat. Sepd. Cod. 5^a: ס' עריות שחבר פלפלא חריפא התכם הסלל כהר' משה בשיצו נ"ע שנקטת בלא יוסו ועתו.

249. Rat. Sepd. S. 10—11: הדולק בין העטרים, כמלקט שבליים, אחרי הקוצרים, וכמאסף עוללות אחרי הבוצרים.

250. Dab. aus diesem Cod. f. 43 b, wo der Text aus der Einleitung gegeben ist. Hier ist auch die Stelle, wo Josef el-Bajir als Schüler von Saabja ha-Nasi angesehen wird.

251. Dab. f. 43 b: כי יש אתנו רב מאשר הגיע לידי וולתי דם: כולם בורחים נאותי עולם וכ'.

252. Dab. f. 44: גם התכוננתי בספר החכמים הבאים אחד ר' ישועה נ"ע שפסמו על הרוכ ע"פ סברת הראשונים ולא הסכימו כלל את דעת ר' ישועה ואדרבא חולק ונשא עליו רבי ישראל המערבי ו"ל הסכימו אחריו חלמיד ר' יפת ור' שמואל הרופא נ"ע וע"פ אלו הג' חכמים הסומכים ע"פ דעת רב אבי סעיד הנשיא ו"ל ורב יוסף סומכוס בהם תושבי ארץ הצבי יושלים דמשק ומצרים עד היום הזה.

253. Dab. f. 43—44

254. Die Ueberschrift מטה אלהים in dem Sepd. Cod. n. 5^a ist vom Schreiber wahrscheinlich in der Absicht hinzugefügt worden, um auch dieses abzuschreiben, was aber nicht geschehen ist.

255. אדתי אבי ובה פסח 43, im Mord. Qeni oder Qeni für אדני וקני.

256. Die Gelehrten in Byzanz nennt er תושבי דומיים, u. welche dem Abi Saib und Salomo Nasi den gleichen Werth wie dem Jeschu'a in Befestigung der מרכבים zuschreiben.

257. 257. אין מקילין בעריות, בעלי הקבלה, welche die Regel aufgestellt.

258. 3. B. וצחק בר אבא ופסיקתא.

259. 3. B. סמ"ג, אבן עזרא, רש"י.

260. Der symbolische Titel ist ובה פסח und findet sich handschriftlich in Sepden f. Rat. Sepd. Cod. 5^b von f. 51—80, also 29 Folioblätter. Dr. Zabb. 23 b heißt es מסופו.

261. Dr. Zabb. 23 b wird es näher durch השחיטה erklärt. בבאור היתר השחיטה.

262. Dr. Zabb. l. c. נחולק לפרקים רבים ולדלותות.

263. Das künstliche besteht in dem Echo-Nachklang zu jedem Worte, während sonst in der neuhebräischen Poesie dies bloß zu den Verszeilen vorkommt. So איום יום, מהלל ליל, נכאב אב, משיח אח, אלהי חי.

264. Er nennt sie תודות, nach Neh. 12, 31 = מחלוקות.

265. Der Schreiber hat fälschlich הקומי dabei geschrieben, wahrscheinlich nach einer Reminiscenz.

266. Ueber diesen Gelehrten אלויר אברהם erfahren wir sonst nichts.

267. Die Abschnitte heißen רלחות, die Kapitel פרקים. In einem der Kapitel wird über שמחה und חגיגה, ראיה, gehandelt.

268. Die Stelle f. 80 lautet: עד כאן מצאתי כתוב כי לא הספיק המתבר להשלימו, כי נפטר לבית עולמו, והניח אש תמיד בלב אביו וקרוביו, רק יחיד שלם מכל בני גילו, מדר' משה בן המר והנאמח כל ימי חייו, העולה על כל מכאוב, כר' אלהו בשיצוי יצ"ו.

269. In der Sepb. HS. f. 63 heißt es: ובמצר (Mizr.) מצאתי (Mizr.) דפים ישנים מדברי סגולת ראש הגולה וכ' רב ענן וכ' wo sojann ein ganzes Blatt aus Anan's מצות ס' aufgenommen ist.

270. Siehe Foß in Busch's Jahrb. V. 198.

271. Die HS. f. 56 lautet: וכן כתב החכם רבנו משה בן שלמה הלוי המכונה ציכני (ציכאני) במה שקצר ספר הסאורות וקראו סכתצר אלמנאר משום הרב רב' יוסף הקרקיסאני ו'ל. Hier ist zunächst zu bemerken, daß für die härtere Form ציכאני später die weichere ציכני gebraucht wurde. Dann sieht man, daß bereits in dem Texte Mosé Baskiatzki's, sei es von ihm selbst oder von dem anonymen Abschreiber, die Verwechslung des Josef (ben Abraham el-Bajir) mit Josef (ben Jakob) el-Kirkisani schon Platz gegriffen, was später Marbach in Dob Marb. und Simcha Luzi in Or. Sabb. bestimmter gethan und wodurch sie Verwirrung herbeigeführt haben.

272. In der HS. f. 63.

273. Dob Marb. von 9b—13a.

274. Die Ueberschrift מטה אלהים in Cod. 54 ist vom Schreiber fälschlich hinzugekommen, da die HS. nur das יהודה ס' hat, das auch עריה ס' heißt. Das Werk ist daher im Verzeichnisse fälschlich aufgeführt. In Paris liegt nach Munt (Jsr. Annal. 1841 S. 93, Notice sur Abou'I-Walid S. 6 und 11) schon aus früherer Zeit ein Exemplar, in einem Codex mit העשר ס' zusammen (AF. hbr. n. 61); allein dies ist noch nicht untersucht worden.

275. Or. Sabb. 24b wird dieses Werk inhaltlich beschrieben: בביאור חלוקת הקראים והרבנים ושלשלת הקבלה והעקת תורה ובביאור המדות שהתורה נדרשת בהן ובטליות מצות התורה ר"ס מצות עשה וש"ס מצות לא תעשה על תר"ך אותיות הרבנות מצות אחד באות אחד.

276. מטה אלהים וזכר פסח (ס' עריות) ספר יהודה.

277. ספר ראובן Dr. Zabb. 26 a

278. Dr. Zabb. I. c. האמונה חבר נחמך

279. Dr. Zabb. 22 b werden unter lar. Gelehrten im türkischen Reiche Jehuda Puti ben Eliezer Ischelebi und dann Eliezer Ischelebi ben Isaaq Puti aufgeführt, und da Jehuda's Sohn Isaaq geheißen, so war Isaaq gewiß auch Großvater des Jehuda. Die Namen סיגאני, פוצי, פוזי, צלבי, פוזי, (ציכאני) רכיצ, בגי, בשיצי, מרולי, צלבי, פוזי, (ציכאני) u. A. werden anderswo ihre Erklärung finden.

280. Es heißt in der gereimten Prosa des Vorworts zum Werke שער ידודה, abgedr. in der Bibl. Hebr. III. von Wolf, S. 294—5: ויהי דברים שלא הזכרתים, כי מהם נזכרים בשמות לשון ערב לא ידעתים, ורובם לא אזכיר, וכי רוב ספריהם איני מכיר, כי חברי ספריהם בלשון ערב, ואין נמצא אצלינו כי אם מועדק מעט מן רב.

281. Wolf BH. I. c.

282. Das. das. In Dr. Zabb. 27 b steht die Jahrzahl ד'ש"ל angegeben.

283. ואת ליהודה f. Dr. Zabb. 23 b.

284. Im Vorw. zu שער ידודה (3 a, 30 a, 35 a) nennt er. es selbst אגרת und bespricht darin die Norm der צעידה.

285. Dr. Zabb. 26 a שער יחודה. Es ist mit העריות bezeichnet. Auch in Tod Mark. 15 a wird dieses Werkes gedacht; der Verfasser konnte das Werk nicht bekommen.

286. Rtpl. 1581, 4 im Monat Kislev beendet, hat 82 Blatt.

287. Dr. Zabb. 21 b wird er mit dem Beinamen רמתי nach der Bibel bezeichnet, wie ירשלי zu Elizza, גבור zu Jehuda, ירשלי zu Abraham als Beinamen gebient. Samuel war aus Allerman und heißt auch רמתי דקן. Auch der Rabbanit Samuel da Medina hieß auf dem Titel seines Buches הרמתי.

288. Von diesem werden bei Luzki in Dr. Zabb. die Werke aufgeführt: דברי משה, בני משה, אבל משה, עיני משה, מצות משה, ישר משה, ידי משה, הקדמת אצולה zu פרוש משה und ein פרוש משה, דרוש דרש משה von Ahron ben Josef.

289. Verfasser von קול יהודה.

290. Von diesem Gelehrten werden angeführt die Werke מצות משה, אגרת משה, אגרת משה, u. f. w.

291. פצי ist nach der Analogie der sonstigen Aussprache des פאטשי auszusprechen. Es gab auch ein Salomo פאטשי (פצי) und Elizza פאטשי (פצי).



ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

RENEWALS AND RECHARGES MAY BE MADE 4 DAYS PRIOR TO DUE DATE.
LOAN PERIODS ARE FINELY 1, 3, 6, 12 MONTHS AND 1-YEAR.
RENEWALS CALL (415) 642-3405

DUE AS STAMPED BELOW

DEC 07 1990

~~APR 14 1991~~

JUN 13 1991

9/30

1/18/92

4/28

OF CALIFORNIA, BERKELEY
KF1 FY CA 94720